97-84010-7

Lessing, Theodor

African Spir's Erkenntnislehre

Giessen

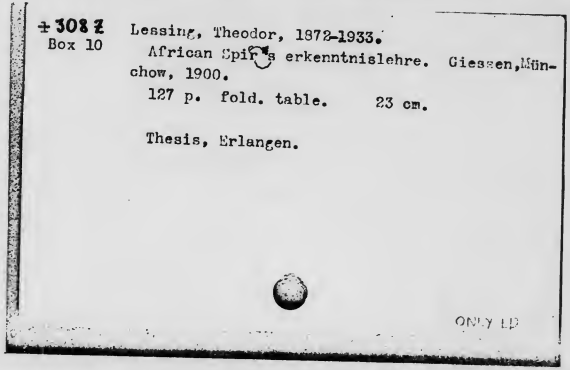
1900

97-84010-7
MASTER NEGATIVE #

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
PRESERVATION DIVISION

BIBLIOGRAPHIC MICROFORM TARGET

ORIGINAL MATERIAL AS FILMED - EXISTING BIBLIOGRAPHIC RECORD



RESTRICTIONS ON USE: Reproductions may not be made without permission from Columbia University Libraries.

TECHNICAL MICROFORM DATA

FILM SIZE: 35mm REDUCTION RATIO: 12:1 IMAGE PLACEMENT: IA (IIA) IB IIB

DATE FILMED: 1-17-97 INITIALS: RB

TRACKING # : 20146

FILMED BY PRESERVATION RESOURCES, BETHLEHEM, PA.

BIBLIOGRAPHIC IRREGULARITIES

MAIN ENTRY: Lessing, Theodor

African Spir's Erkenntnislehre

Bibliographic Irregularities in the Original Document:

List all volumes and pages affected; include name of institution if filming borrowed text.

_____Page(s) missing/not available:_____

_____Volume(s) missing/not available:_____

_____Illegible and/or damaged page(s):_____

_____

_____Page(s) or volume(s) misnumbered:_____

_____Bound out of sequence:_____

_____Page(s) or volume(s) filmed from copy borrowed from:_____

_____

X pagination begins with page [9]; foldout between pages [115] - [116]

_____Other:_____

_____

_____Inserted material:_____

TRACKING#: MSH20146

1
Box 10

African Spir's Erkenntnislehre.

Inaugural-Dissertation

Theodor Lessing.

86

African Spir's Erkenntnislehre.

Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung der Doktorwürde

der

Hohen philosophischen Fakultät

der

Königl. Bayer. Friedrich Alexanders-Universität zu Erlangen

vorgelegt von

Theodor Lessing

aus Hannover.

Tag des mündlichen Examens: 19. Juli 1899.

Giessen 1900.

v. Münchow'sche Hof- u. Universitätsdruckerei (O. Kindt).

Die Erkenntnislehre African Spir's.

Anordnung des Stoffes:

I. Teil:

Cap. 1. Das Leben Spir's.
Cap. 2. Bibliographisches.
a) Verzeichnis der Schriften Spir's.
b) Kritische Übersicht der Schriften und Aufsätze über Spir.

II. Teil: Die Erkenntnislehre Spir's.

Cap. 1. Das Wesen der Vorstellung.
Vorbemerkung: Die Gewissheit des Denkens.
§ 1. Unterscheidung von Vorstellung und Vorgestelltem.
§ 2. Die Abnormität des Vorstellungslebens.
§ 3. Überblick über die bisherigen Systeme der Erkenntnislehre.
Cap. 2. Die logischen Gesetze.
§ 1. Der Satz der Identität.
§ 2. Der Satz des Widerspruchs.
§ 3. Das oberste Denkgesetz.
A. Seine Erläuterung.
B. Seine Begründung.
§ 4. Über die „fundamentale Antinomie".

III. Teil: Folgerungen und kritische Bemerkungen.

1) Die Kritiken von Caspari und Laas über Spirs Erkenntnistheorie.
2) Das letzte Resultat dieser Erkenntnistheorie.

3) Die historische Stellung dieses Systems. Die Kritik von Lipps.
4) Die Controverse zwischen Knauer und Spir.
5) Stellung zu den gleichzeitigen philosophischen Systemen.
6) Ausblick auf Ethik und Religionsphilosophie.
7) Kritik.

IV. Teil: Tabellarische Übersicht über Spirs System.

Vita des Verfassers.

Namenregister.

Omer al Raschid Bey

dem Freunde und Philosophen.

I. Teil.

Cap. 1. Das Leben Spirs.
Cap. 2. Bibliographisches.
a) Die Schriften Spirs.
b) Die Schriften über Spir und ihre Kritik.

σκιᾶς ὄναρ ἄνθρωπος
ἀλλ' ὁταν αἴγλη θεόσδοτος ἔλθῃ
λαμπρον φέγγος ἔπεστιν ἀνδρων
καὶ μείλιχος αἰων.

1.

Biographisches.

Die südrussischen Steppen sind Einöden. Stundenweit kein Baum, kein Strauch, kein Wasser. Endlose Haide, dichtes Gras, toter gelber Sand und darüber schwerer Himmel.

Nach Tagereisen eine grüne Oase: ein einzelnes Gehöft, arme Dörfer oder kleine schmutzige Städte. Das Volk, das dort wohnt, ist dumpf und roh, voll Fatalismus und Aberglauben, ohne rechte Fähigkeit zur Freude.

Ihr armes Leben, die Weltabgeschiedenheit und Formenarmut ihres Landes zwingt sie, alle Kräfte ins eigene Innere zu kehren.

Induktive Wissenschaften, plastische Künste und praktische Lebenserfahrung gedeihen hier schlecht; aber die Beschränktheit der sich bietenden Assoziationen, der Mangel an Anschauung lassen um so üppiger Grübelei und scharfsinnige Spekulationen aufkommen.

Dieser Boden zeugte musikalische und religiöse Talente. Allen gemeinsam ist die melancholische Grundstimmung und Abkehr von der Welt des Empirischen...

Afrikan Spir wurde am 15. (nicht 13.) November 1837 in Südrussland, im Gouvernement Kherson geboren, auf dem Gute seiner Eltern Spirowka, zehn russische Werfte (sieben Kilometer) entfernt von der Stadt Jelisawetgrad.

Sein Vater Alexander Alexandrovich Spir war damals 65; seine Mutter 45 Jahre alt.

Alexander Spir war Arzt und galt in der Gegend für ein Original. Als Anhänger der damals noch neuen Naturheilkunde schlief er Winters und Sommers unter freiem Himmel. Es heisst, er habe seinen Kranken, wenn er sie in schlechtgelüftetem Zimmer fand, oft die Fenster eingeschlagen. Sein Leben war bewegt.

19 Jahre alt (1791) trat er in den Staatsdienst. Er wurde in Moskau als ausserord. Prof. der Physik angestellt und übersetzte als solcher die deutsche Physik von Meyer ins Russische. Er bekleidete ferner ärztliche Ämter in Kalouga und Astrachan, leitete später Hospitäler in Nicolaïef und Odessa und bereiste 1820 Sibirien und Kamtschatka, um eine dort herrschende Epidemie zu studieren. Er erhielt zahlreiche Orden und den Adel, machte sich aber schliesslich (1836) missliebig durch ein Buch, in welchem er die offizielle Medizin angriff. Als dies Werk verboten, konfisziert und unterdrückt wurde, übersetzte er es ins Französische und brachte es in Paris unter dem Titel „Certitude en Médecine" neuerdings in den Druck; der Minister Guizot versprach die Arbeit zu prüfen; doch blieben die Reformversuche erfolglos. Er zog sich in die russische Steppe zurück und zu der Zeit wo African Alexandrovich Spir heranwuchs, war sein Vater durch die Kämpfe und Misserfolge verbittert und griesgrämig geworden.

Grösseren Einfluss als der alternde Vater übte die Mutter auf ihn. Sie war Griechin und hiess Helena Arsenowna Poulevich (Paulewitsch); Tochter eines bekannten Malers, der in Russland grosse Güter und Leibeigene besass. Sie war sehr schön und sehr fromm. Der russischen Sitte gemäss gehörten die fünf Kinder der Religion der Mutter an und wurden im orthodoxen, griechisch-katholischen Glauben erzogen, obwohl der Vater Lutheraner war.

Die Kinder waren trotz der starken Constitution beider Eltern schwächlich. Es waren vier Knaben und ein Mädchen, welches den Namen Charitis erhielt und mit 23 Jahren als Gattin des Fürsten Philipp Jewachoff starb. Auch die Brüder Spirs starben vor ihm, dem Nachgeborenen; einer von ihnen, der zwanzig Jahre älter war als der Philosoph und 1841 starb, Aristanrch Alexandrovich war ein begabter Dichter und hinterliess verschiedene belletristische Werke.

Die Kinder erhielten vom Vater Namen aus dem griechischen Kalender; dem fünften und letzten suchte er den seltensten Namen African aus. „Mein Vater machte sich das curiose Vergnügen, für mich den sonderbarsten Namen auszuwählen, den der alte griechische Kalender enthält. Er nannte mich African, was mir nicht wenig Unannehmlichkeit bereitete, da die Menschen ja in ihrer Einfalt immer geneigt sind, über alles Ungewöhnliche zu stutzen." — —

African Alexandrovich erwuchs auf dem einsamen Gute in den Steppen unter der Obhut einer französischen Erzieherin. Er war ein frühreifes, zartes Kind. Mit fünf Jahren las er allabendlich der Mutter aus dem Evangelium vor.

Aus den Knabenjahren sind vielleicht einige kleine Züge wert, aufgezeichnet zu werden. Er hatte die lebhafteste Aversion gegen Edelsteine; und Leute, die Schmuck trugen, waren ihm so unsympathisch, dass das Kind bei ihrem Anblick weinte. Er behielt auch später die Meinung, dass der Schmuck ein barbarischer Atavismus sei.

Er neigte stets zu Contemplation und Einsamkeit, hatte grosse träumerische Augen und lange schwarze Locken und hielt sich wie zarte Kinder von anderen Knaben fern. In seinen spärlichen Aufzeichnungen sagt er von seiner Kindheit: „Man hat schon oft gesagt, dass die Kinder ein dichterisches Gemüt haben; ich meinerseits möchte sogar

bezweifeln, dass die erwachsenen Dichter eine solch poetische Empfindung besitzen wie ein Kind, welches nicht gerade geistesarm ist, wenn ich bedenke, welchen Zauber die doch arme Natur meiner Heimat auf mich ausübte in meiner Kindheit". —

Nach Sitte der russischen Aristokratie wurde der Knabe für die Armee bestimmt und mit acht Jahren in ein Alumnat gethan, eine Art Cadettenanstalt. Er war ein musterhafter Zögling. Sein Fleiss und seine Reife setzten die Lehrer in Erstaunen. Mit 14 Jahren verfiel er in eine schwere religiöse Krise; in dieser Zeit lag er oft stundenlang auf den Knieen im Gebete. Er äusserte den Wunsch ins Kloster zu gehn. Sein Vater bekämpfte streng diese Neigungen und übergab ihn der Marineschule zu Nikolaijeff. Indessen fuhr er fort zu träumen und zu lesen, während man ihn zum Matrosen ausbildete. Neben religiösen Schriften begeisterte ihn Shakespeare so sehr, dass er zu seinem Privatgebrauche allmählich sämtliche Dramen Shakespears ins Russische übersetzte. Das wichtigste Ereignis für ihn wurde die Bekanntschaft mit Kants „Kritik der reinen Vernunft", die er in der Übersetzung von Tissot las. Nach Kant las er Voltaire, darauf Descartes; erst in späteren Jahren wurden Stuart Mill und Hume seine Lieblingsschriftsteller.

Hume bezeichnete er als den Philosophen, dem er am meisten verdanke; ausser Humes Namen finde ich in Spirs Schriften am häufigsten die von James u. Stuart Mill, Hamilton, Bentham, Spencer, Lewes, Reid und Brown. Kant las er in französischer; Leibniz, Spinoza und Schopenhauer in deutscher Sprache; doch die Lectüre der englischen Empiristen (in denen er vielleicht seine Ergänzung suchte) war ihm lieber.

Schon mit 18 Jahren wurde Spir zum Schiffsfähndrich ernannt. Inzwischen hatten die orientalischen Wirren zum Krimkriege geführt und die Zöglinge der Marine wurden

zur Verteidigung von Sebastopol verwendet. Im September 1855 wurde auch Spir nach Sebastopol geschickt und nahm am Kampfe um den berühmten Malakowturm teil, den General Todleben errichtet hatte. Er führte sich tapfer, entging Gefangenschaft und Verwundung und wurde zwei Mal dekoriert. In derselben Zeit kämpfte auch Leo Tolstoi in Sebastopol als junger Offizier der Infanterie, sein Gesinnungsgenosse, der nachmals so berühmt wurde.

Als Alexander II. zur Regierung kam und am 30. März 1856 der Congress in Paris den Frieden diktierte, kam Spir, welcher inzwischen Offizier geworden war, um seinen Abschied ein, da ihn das Kriegsleben mit grossem Widerwillen erfüllt hatte.

Er war inzwischen unabhängig geworden. Sein Vater war 1852 im Alter von 80 Jahren gestorben und der Jüngling hatte mehrere grosse Landgüter geerbt. Da erst 1861 die Leibeigenschaft aufgehoben wurde, so befand sich Spir im Besitze vieler Leibeigener. Er gab ihnen allen sogleich die Freiheit und schenkte ihnen Land zum Eigentum. — Im Sommer lebte er auf den Gütern, im Winter in einem Häuschen in Elisabethgrad, das er ganz mit Büchern anfüllte. 1862 verliess er die Heimat und begab sich mit seinem alten Diener Othon auf Reisen.

Er blieb zwei Jahre fort und besuchte London, Paris und Berlin. Im Jahre 1864 nach seiner Rückkehr starb seine Schwester Charitis, die einzige, die von seinen vier Geschwistern noch am Leben war und unmittelbar darauf seine Mutter, deren Andenken ihm fast zum Cultus wurde. Er hatte jetzt nur noch eine verheiratete Adoptivschwester in Russland; verkaufte sehr unpraktisch alle seine Besitzungen für ein Spottgeld, schenkte die Hälfte des Erlöses Vettern und wanderte für immer nach Deutschland aus. Von nun an lebte er ganz für die Philosophie. 1861 (nicht 1862, wo er nur flüchtig sich in Leipzig aufhielt) bezog er die Universität Leipzig als Hospitant. Hier scheint er

sich besonders an Drobisch angeschlossen zu haben, dessen Logik zu der Spirschen Erkenntnislehre Beziehungen hat.

Der einsame, sehr bescheidene russische Student machte durch Zufall die Bekanntschaft des Freimaurers Findel, der ihn ermunterte, für seinen Verlag Broschüren zu schreiben. Findel wurde der Verleger Spirs, doch klagte Spir in späteren Jahren, dass er diese Verbindung, die ihm verhängnisvoll geworden sei, bereut habe. Spir lieferte zuerst die Broschüre „die Wahrheit", noch in ungeschicktem Deutsch; bald darauf ein Buch, das den Titel führt „Forschung nach der Gewissheit in der Erkenntnis der Wirklichkeit". In dem Vorwort dieses ersten Buches spricht er den Wunsch aus, einige Männer zu finden, „bei denen die Liebe zur Wahrheit sich nicht in Phrasen erschöpfe, die es für unwürdig halten, etwas als wahr anzusehn bloss, weil es ihnen gefällt oder nützt". In dem Buche selber, das die Frage nach dem ersten logischen Principe behandelt, zeigt er sich wesentlich als Schüler Herbarts.

Noch in demselben Jahre 1869 schrieb er drei weitere Abhandlungen, die alle den Einfluss von Kant und Herbart zeigen. Eine davon („Vorschlag an die Freunde einer vernünftigen Lebensführung") entwickelt, nach einem Gedanken Lessings, einen merkwürdigen Plan zur Gründung philosophischer Klöster, in welchen Freunde einer vernünftigen Lebensführung in freiwilligem Cölibate der Erforschung der Probleme des Geistes leben sollten.

Indessen fanden sich nicht genug Adepten zur Begründung einer solchen Lebensgemeinschaft wie Spir anstrebte.

Er verzog nach Tübingen und verlobte sich dort mit einem jungen Mädchen Elisabeth Gatternich, deren Vater eine lithographische Anstalt in Stuttgart leitete, in welcher er namentlich anatomische Atlanten seines Freundes Henke in Tübingen herstellte. Aus der 1872 geschlossenen Ehe ging eine Tochter Helene hervor, deren Erziehung Spir

neben der philosophischen Arbeit sein weiteres Leben widmete.

Der Güte von Spirs Witwe und seiner Tochter, der Gattin des Dr. Claparède, Dozenten in Genf, verdanke ich manches Material zu dieser Arbeit.

In Tübingen und seit 1871 in Stuttgart arbeitete Spir vier Jahre lang an seinem grossen philosophischen System, dessen erste Ausgabe 1873 bei Findel in Leipzig erschien unter dem Titel „Denken und Wirklichkeit".

Alle Bücher, die diesem Hauptwerke von 1873 bis 1887 nachfolgten, brachten nur Folgerungen aus den erkenntnistheoretischen Grundsätzen, die in der Schule Herbarts empfangen und in „Denken und Wirklichkeit" entwickelt worden waren.

Unter dem Gesichtswinkel dieser logischen Wahrheiten betrachtete er Fragen der Moral, schrieb er Bücher über Fichte und Helmholtz, über den Pessimismus und vor allem über religiöse Probleme, denn die religiöse (fast asketische) Stimmung ist in Spirs Wesen das herrschende Element. Schon in den ersten Jahren seiner Ehe wurde Spir lungenkrank. Vielleicht war er ein erethisches, scrophulöses Kind gewesen; es heisst, er habe 1878 eine Lungenentzündung erlitten. Seither behielt er ein chronisches Lungenleiden. Die Aerzte schickten ihn nach Lausanne, wo er fünf Jahre wohnte. 1886 entschloss er sich, nach Genf zu übersiedeln, wo er Bürgerrecht erwerben wollte. Er war aber damals schon so leidend, dass er kaum zwei Mal des Winters sein Zimmer verliess; die Philosophie war ihm Trost, wie für die ihm verwandten Geister Spinoza, Pascal oder Kierkegaard. Er erhielt sich selbst durch genaueste Gesundheitspflege und peinliche Nüchternheit.

Er liebte sehr die Musik und sang oft mit seiner schönen Tenorstimme seinen Angehörigen kleinrussische Weisen vor. Der andauernde qualvolle Husten zerstörte

seine Stimme und es blieb ihm schliesslich nichts als die Lectüre. Er las rastlos und korrespondierte zwischendurch mit Penjon in Lille, Jodl in Prag, Kauer, d'White, Tolstoi und anderen philosophisch angeregten Männern.

Obwohl er sehr ernst und von stillem melancholischem Wesen war, liebte er harmlose Heiterkeit und Humor. In grösserem Kreise blieb er verschlossen, diejenigen, die ihm nahe standen, rühmen seine liebenswürdige, ernste Freudigkeit und sein Gleichmass.

Nach den Mittheilungen, welche Professor Penjon und Andrew d'White, der heutige amerikanische Gesandte in Berlin, u. a. gütigst über ihn machten, wie nach der Photographie, muss man sich in ihm einen Mann vorstellen von mittlerer Grösse, schmal, mit tiefen dunklen Augen hinter goldener Brille, mit kurzem schwarzem Vollbart; das Gesicht leidend blass und etwas starr. Er war sehr milde und schweigsam, leidenschaftslos streng methodisch, von edler Gelassenheit und grosser Würde.

Sein Leben stand ganz in Uebereinstimmung mit seinen Lehren. Er verglich sich gern mit Plato und den Eleaten, und in einem Briefe schreibt er, man möge einst beim Studium seiner Werke von ihm sagen, was Sokrates von Heraklit sage: „Es giebt Vieles darin, was ich nicht verstehe, aber was ich verstehe, das ist gut; darum wird wohl auch das Unverstandene nicht ganz schlecht sein."

Als Ausländer und Autodidakt stand Spir ausserhalb der wissenschaftlichen Fachkreise. Bei starkem Selbstbewusstsein musste er unter dieser Vereinzelung, die durch Kränklichkeit und Lebensführung verschärft wurde, leiden, und so hat er zu seinen Lebzeiten sich verkannt gefühlt und unter der grossen Unbekanntheit, die bis heute auf seinen Schriften lastet, schwer gelitten.

Erst nach seinem Tode begann Professor Penjon in Lille Spirs Philosophie zu vertreten; 1896 erschien sein Hauptwerk in französischer Uebersetzung. Um dieselbe

Zeit wurden die gesammelten Schriften Spirs dem Verlage von Paul Nef in Stuttgart übergeben. Der 4. Band, welcher in der ersten Auflage den Titel „Schriften vermischten Inhalts" trug, heisst in der neuen „Philosophische Essays".

Zum Schlusse sind den gesammelten Werken des Philosophen Aufzeichnungen und Aphorismata beigegeben, aus denen eine edle starke Selbstschätzung und viel Kummer über Erfolglosigkeit spricht.

Nach 1883 hat Spir nichts mehr veröffentlicht; erst nach seinem Tode wurden in französischer Sprache die nouvelles esquisses de Philosophie critique (1889) herausgegeben. In der Vorrede zu seinen Gesammelten Schriften giebt er am 31. Juli 1883 mit einiger Bitterkeit den Entschluss kund, der Schriftstellerei ganz zu entsagen; in seinen Aufzeichnungen spricht er in Voraussicht seines nahen Todes die Hoffnung aus, dass sein Tod den Bann brechen möge, der bisher über seiner Lehre gelegen habe*).

Am 26. März 1890 starb Spir während einer Influenzaepidemie bei vollem Bewusstsein und in stoischer Ruhe. Seine letzten Worte waren „Fiat lux" und in seinen letzten Tagen beschäftigte er sich mit der populären Abhandlung l'immortalité de l'âme. —

Er schläft auf dem St. Georgskirchhofe bei Genf. Sein Grabmal ist ein einfaches offenes Buch aus Marmor, in dem die Worte (aus dem Evangelium des Johannes)

*) In den schönen Briefen Spirs, welche Penjon zu veröffentlichen gedenkt, heisst es u. A.: „Les critiques allemands m'ont toujours condamné sans se donner la moindre peine de me comprendre .... Les gens sentent peut-être, qu'il vaut mieux ensavelir cette doctrine dans le silence, sans cela ceci tuerait cela ..... cette tactique du „Totschweigen" que les allemands savent si bien appliquer est en effet la plus sûre et en même temps la plus commode. Dans les siècles passés les hommes étaient assez bêtes pour persécuter les verités nouvelles, ils les rendaient par cela même immortelles; à présent on est plus avisé, on se contente de ne pas les remarquer." —

stehen: „Das Licht wollte die Finsternis durchbrechen, aber die Finsternis nahm es nicht auf."

Darunter aber schrieben seine Angehörigen und Schüler die hoffnungsvolleren Worte, die er zuletzt gesprochen hatte: „Fiat lux". Zu ihrer Erfüllung möge auch die vorliegende Skizze seiner theoretischen Hauptgedanken beitragen.

2.

Bibliographie.

a.

Ich gebe zunächst eine Tabelle der in deutscher Sprache erschienenen Werke Spir's, da auch das Verzeichnis in Überwegs Gesch. der Philosophie (3. Teil II, S. 177), sowie die Verzeichnisse der Conversationslexika (Brockhaus russ. und deutsch) unvollständig sind.

1867. Die Wahrheit. (Leipzig bei Findel)
1868. Andeutungen zu einem widerspruchslosen Denken. " "
1869. Forschung nach der Gewissheit in der Erkenntnis der Wirklichkeit. " "
1869. Erörterung einer philosoph. Grundeinsicht. " "
1869. Vorschlag an die Freunde einer vernünftigen Lebensführung. " "
1870. Kleine Schriften. " "
1873. Denken und Wirklichkeit. " "
2. Aufl. 1877. " "
1874. Moralität und Religion. " "
2. Aufl. 1878.

1876. Empirie und Philosophie. (Leipzig bei Findel)
1877. Sinn und Folgen der modernen Geistesströmung. " "
2. Aufl. 1878.
1879. Recht und Unrecht. " "
1879. J. G. Fichte nach seinen Briefen. " "
1880. Vier Grundfragen. " "
(Auch in der Viertelsjahresschr. für wissensch. Philos. v. Avenarius.)
1882. Idealismus und Pessimismus. " "
1883. Über Religion ein Gespräch. " "
2. Aufl. 1897.
1883. Studien. " "
(Später Bd. 3 der Ges. Schriften.)
1. Zwei Naturforscher über das Naturerkennen.
2. Was sehen wir?
3. Versöhnung von Wissenschaft und Religion.
4. Gehirn und Seelenleben.
1883-1885. Gesammelte Werke. 4 Bde. " "
Dieselben gingen seit 1896 in den Verlag von Paul Neff in Stuttgart über. (Der Titel des 4. Bandes, der in der 2. Aufl. „Schriften vermischten Inhaltes" lautete, heisst nunmehr „Philosophische Essays".)

In deutschen (wissenschaftl.) Zeitschriften erschienen:

„Aufforderung" Vierteljahresschr. f. wissensch. Philos. (v. Avenarius Bd. 4, Heft 3.)

Vier Grundfragen. Vierteljahresschr. f. wissensch. Philos. Jahrg. 1874. III, 4.

Ob eine vierte Dimension des Raumes denkbar ist? Phil. Monatshefte XV, 350.

Zum ewigen Frieden in der Philosophie. Phil. Monatshefte XII, 273.

Zu der Frage nach den ersten Principien. Phil. Monatshefte XII, 49.

Aus dem Französischen ins Deutsche übersetzt:

1. Die Unsterblichkeit der Seele. (Phil. Monatshefte [Natorp] XXX, p. 293).
2. Von der Erkenntnis des Guten und Bösen. (Vierteljahrsschrift für wissensch. Philosophie.)
3. Wie gelangen wir zur Freiheit und Harmonie des Denkens? (Archiv für systematische Philosophie. Band I, 4.)

In französischer Sprache liegen vor:

1887. Esquisse de philosophie critique. (Alcan, Paris.) Die grösseren in französ. Sprache hinterlassenen Aufsätze findet man in der Revue de Métaphysique et de Morale (Ed. Prof. X. Léon in Paris) Jahrg. 1895, 1896 und 1897; sie erschienen

1899 als Buch bei Alcan in Paris mit einer beigefügten ausführlicheren Biographie von der Hand der Tochter Spirs.*)

1896 Pensée et Realité übersetzt von Penjon in Lille.

---

b.

Die Schriften und wissenschaftlichen Aufsätze über Spir, welche beim Studium seiner Werke benutzt werden konnten, sind nicht zahlreich.

Dankenswerte litterarische Aufschlüsse bietet das Schriftchen von Humanus: Afr. Spir ein Philosoph der

*) Das Buch führt den Titel „Nouvelles Esquisses de Philosophie Critique"; es erscheint bis August 1899; die beigefügte Biographie und die Vorreden lagen mir in der Correktur vor. — (23. V. 99.)

Neuzeit (Leipzig bei Findel 1892, 22 S.*). Der Verfasser, Lehrer Ernst Eberhard in Berlin, veröffentlichte ferner ein selbstständiges Werk, in welchem er die Spir'sche Metaphysik zu vertreten glaubt. Das Buch führt den Titel: „Seele, Bewusstsein, Geist auf Grund des Polaritätsgesetzes, Eine psycho-physisch-philosophische Studie". (Leipzig Findel 1896.) In den Blättern für litter. Unterhaltung (1898 No. 45 p. 714) bezeichnet auch Dr. Ernst Melzer dieses Buch als „die beste Einführung in das Studium Spirs". Nach Einsichtnahme in Eberhards Werk glaube ich indessen behaupten zu müssen, dass es die Meinung über Spir's Leistungen fälschen kann. Eberhard nennt ausser Spir den Psychophysiker August Schmitz seinen Lehrmeister, von welchem das Polaritätsgesetz zuerst aufgestellt sein soll. — Was indessen dies Buch vorträgt, kann sich auf Spir höchstens in dem Sinne beziehen, als sich etwa der Spiritismus gerne auf Kant zu berufen versucht. Auch der Essay von E. Melzer über African Spir (Bl. f. litt. Unt. 1896 No. 30) deutet auf geringe Vertrautheit mit seinem Gegenstand**).

*) Es enthält einige biographische Ungenauigkeiten. Spir ist nicht am 13. sondern am 15. Nov. 1837 geboren. Er verliess Russlane nicht 1862 sondern 1867 nach dem Tode seiner Mutter. Die Angabe sein Vater sei 1791 ord. Prof. geworden, kann nicht stimmen, da dieser damals erst neunzehnjährig war. Er trat 1791 in den russ. Staatsdienst u. erhielt erst später eine Anstellung an der medizin. Akademie in Moskau.

**) Nach Melzer scheint Spir Vorstellung aus Empfindung abzuleiten. Gerade das verwirft Spir. Er bekämpft den Sensualismus Stuart Mills. Er bekämpft auch Kants Erklärung der Zeit als einer Anschauung a priori, d. h. eine Art Sinn. Spir's Auffassung von Zeit, Raum und Causalität weicht vollständig von der Schopenhauers oder Kants ab. Insbesondere sind nach Spir Zeit und Raum ganz verschiedenartig: der Raum ein konkreter, freilich idealer Gegenstand, nicht in den Empfindungen enthalten, nicht empiristisch erklärbar. Die Zeit eine aus Erfahrung stammende Abstraktion, weder ideal, noch apriorisch. Die vier Beweise Kants für die Apriorität der Zeit verwirft Spir (D. u. W. Bd. II I. p. 4—16).

Als anonyme Broschüre erschien ein Vortrag, den der Verleger Spirs J. G. Findel 1877 im Arbeiterbildungsverein zu Leipzig gehalten hat. (Spir und d. Bedeut. f. Philos. f. d. Gegenwart 2. Aufl. Leipzig 1881.) Ebenso ist der Nekrolog in der freimaur. Wochenschrift „Die Leuchte" (1891 No. 4) von Findel geschrieben.

Im „Magazin für die Litteratur des Auslandes wurden wiederholt Arbeiten Spir's besprochen (1874 No. 32; 1875 No. 11; 1877 No. 5). Einen anonymen Aufsatz gegen Spir's Religionsanschauung enthält die Grazer Tagespost 1878 No. 36.

Ein ausführliches Studium widmete den erkenntnistheoretischen Schriften Spir's der Nationalökonom Dr. Albert E. Schäffle, k. Minister a. D. In seinem Werke „Bau und Leben des socialen Körpers". Tübingen 1875. 4 Bände, bekennt er sich zu den Spir'schen Principien (Band 1 p. 104, 119, 131, 142, 157, 159, 160, 162, 165, 175). In den folgenden Bänden bevorzugt Schäffle eine empiristische Auffassung und Bd. IV. p. 45 meint er zu Spir's Lehre von der fundamentalen Antinomie, dass die Idee vom reinen Sein und einer absoluten Vernunft empirisch erwachsen und bei allen Völkern verschieden tingiert sei und ein Problem enthalte, das auf „geistgeschichtlichem Wege" gelöst werden müsse.

Unseren eigenen Einwänden gegen Spir's Anwendung eines logischen Grundgesetzes auf die Ontologie kommt am nächsten, was Laas über die Kantische Lehre von der Analogie der Erfahrung ausführt (nach welcher wir „vor aller Erfahrung von aller Erfahrung, die wir machen können, auszusagen im stande sind, dass sie ein Beharrliches als Substanz enthalten, sowie dass sie dem Gesetze der Causalität und Wechselwirkung unterworfen sein müsse").

In Laas' Studie über „Kants Analogieen der Erfahrung" (Berlin 1876) wird das erkenntnistheoretische System

Spir's vortrefflich kritisiert. (S. 279, 283, 285, 326, 331, 346.) Indessen habe ich auf den folgenden Seiten mich streng auf die Aufgabe zu beschränken bemüht, den theoretischen Hauptgedanken, der als roter Faden durch alle Spir'schen Schriften läuft, klarer zu entwickeln, um durch seine Darlegung zum besseren Verständnis dieses oftmals paradoxen Selbstdenkers beizutragen. Eine Kritik der aus Spir's eigenem Gedankenkreise reproducierten Ideen werde ich mir nur insofern erlauben, als ich das, was mir wichtig oder interessant erscheint, hervorholen, alles aber, was das Verständnis dieser Philosophie erschweren könnte, unterdrücken werde. Erst im dritten Teile dieser Arbeit versuche ich, die reproducierende Darstellung durch eine kurze kritische Analyse zu ergänzen.

Auf diese Art kann diese Skizze eine knappe synoptische Übersicht des Spir'schen Grundgedankens bieten und jene Fehler vermeiden, welche philosophische Dissertationen so häufig zu blossen specimina eruditionis, praktisch aber unbrauchbar machen.

Ein Beispiel solcher Fehler bietet die Inaugural-Dissertation von Samuel Spitzer aus Balassa-Gyarmat, welche den Titel führt „Darstellung und Kritik der Moralphilosophie Spir's". Die Arbeit Spitzers wurde von Prof. Remigius Stölzle in Würzburg angeregt und am 14. Februar 1896 der Würzburger philosophischen Fakultat unterbreitet. Der Verfasser will vom Standpunkte der jüdischen Theologie aus Spir's Moralphilosophie widerlegen. Man kann aus dem, was er in schlechtem Deutsch vorträgt, nie ein klares Bild der Spir'schen Lehre gewinnen; man kann nicht einmal sicher entscheiden, ob der Verfasser selber diese Lehre genau kennt. Denn er ist unfähig, aus Spir's Ideenkreise heraus irgend etwas darzustellen, ohne sofort seine eigene — oft spitzfindige — Kritik hineinzumischen. Auch übt er die unwürdige Unart der deutschen philosophischen Dissertationen, als Beweise von Kenntnissen und Fleiss

massenhaft, deplacierte Citate vorzubringen aus Büchern und Autoren, die im seltensten Falle wirklich verarbeitet sind. So befasst sich diese Schrift mehr mit „Widerlegung" des Determinismus, mit der Kritik Schopenhauer's, mit der Lehre vom unveränderlichen Charakter — als mit Spir's eigenster Lehre, der „Moral als Norm". Zum Verständnis Spir's kann die Spitzer'sche Schrift nicht beitragen *).

Eine ausführliche Besprechung der Spir'schen Erkenntnistheorie liefert Otto Caspari in seinem Werke „Die Grundprobleme der Erkenntnistheorie, beleuchtet vom psychologischen und kritischen Gesichtspunkt" (Bd. I, S. 230—240). Eine scharfsinnige Kritik des Spir'schen Hauptwerkes „Denken und Wirklichkeit" schrieb Theodor Lipps; an diese Kritik knüpfte sich dann eine Controverse zwischen Lipps und Spir (Philosophische Monatshefte Band 13, S. 352 ff. Band 13, Seite 555—559). In derselben Zeitschrift findet man eine Kritik von Schaarschmidt (XV, 292), sowie eine Controverse zwischen Knauer und Spir (Bd. XI, H. 3 und 8, Bd. XII, H. 2). Eine Recension von Jodl über den lenetzt Band der Ges. Schriften findet sich in Falckenberg's Zeitschrift für Philos. und philos. Kritik Bd. 91, S. 156 ff.; einen Nekrolog von Jodl enthält dieselbe Zeitschrift Bd. 98, p. 65—67. Eine anonyme Kritik findet sich in Westermann's Monatsheften Band 43, p. 665 **).

In der Schrift „Sinn und Folgen der modernen Geistesströmung" erwähnt Spir p. 6 „als Kundgebung zu Gunsten seiner Lehre" einen Aufsatz von Gustav Bäuerle in den „Neuen Monatsheften für Dichtkunst und Kritik" (Juli 1876), sowie eine Kritik in der Alma mater (März 1877).

*) Besonders erstaunlich ist, dass Spitzer gegen Spir's System als gegen eine „idealistische Identitätsphilosophie" zufelde zieht.

**) In derselben Zeitschrift heisst es zehn Jahre später Bd. 83, p. 135: „Es ist etwas Rührendes um den wissenschaftlichen Idealismus. Die philosophischen Werke (Spirs), deren Dasein hier angemerkt

Eine schöne Würdigung der Spir'schen Religionsphilosophie bietet der Essay von Baumann (Göttingen) „Ein einsamer Denker und Religionsphilosoph" (Kritik III. Jahrgang No. 113; 28. Nov. 1896).

In den Darstellungen der Geschichte der Philosophie finde ich Spir nur erwähnt bei Überweg III, 177 und in Falkenbergs Geschichte der Philosophie (3. Aufl. p. 501). In der neueren Philosophie seit Hegel von Dr. Otto Siebert wird Spir (S. 178—181) unter die Anhänger Herbarts eingereiht, was für sein Hauptwerk, das eine Erneuerung der kriticistischen Philosophie bilden sollte, auch zulässig ist.

Auch in R. v. Gottschalls „Geschichte der deutschen Litteratur" wird Spir erwähnt. —

In der zweiten Auflage von Langes Geschichte des Materialismus findet sich folgende, in den späteren von Hermann Cohen besorgten Ausgaben weggefallene Anmerkung (p. 560): Dass dem Satze A = A streng genommen nirgend Wirklichkeit entspricht, hat neuerdings A. Spir mit Energie hervorgehoben und zur Grundlage eines eignen philosophischen Systemes gemacht. Alle Schwierigkeiten, welche in dieser Thatsache liegen, lassen sich jedoch auf anderem Wege weit leichter heben. Der Satz A = A ist zwar die Grundlage alles Erkennens, aber selbst keine Erkenntnis, sondern eine That des Geistes (sic!), ein Akt ursprünglicher Synthesis, durch

werden soll, haben bei Fachleuten und Laien nur geringen Anklang gefunden. Und doch hat der nun verstorbene Verfasser immer von neuem an ihnen gearbeitet und nicht geruht, bis er seinen Gedanken die klarste Fassung und die weiteste Anwendbarkeit gegeben hat. So steckt jedenfalls ehrliche Arbeit in diesen Werken, vielleicht auch noch mehr. Der philosophische Grundgedanke zwar ist weniger original, als Spir zugeben wollte, und die Ausführung ist durchweg scholastisch, aber es liegt darin, was unserer zerfahrenen Philosophirerei heute fehlt: Systematik. Niemand, der strenge Vollständigkeit des Denkens anstrebt, wird ohne Nutzen Spir's erkenntnistheoretisches Hauptwerk lesen." —

welchen als notwendiger Anfang alles Denkens eine Gleichheit oder ein Beharren gesetzt werden, die sich in der Natur nur vergleichsweise und annähernd, niemals aber absolut und vollkommen vorfinden. Der Satz A = A zeigt also auch gleich auf der Schwelle der Logik die Relativität und Idealität alles unsres Erkennens an". — Lange sagt hier thatsächlich gar nichts anderes als Spir, ohne die Consequenzen seiner Umstossung des Satzes der Identität zu übersehn *).

In England brachten 1879 The Mind und Saturday Review längere Essays über Spir, doch konnte ich sie nicht auffinden. Dagegen hat Max Müller zwei Mal Spirs Religionsphilosophie erwähnt in The Nineteenth Century (Juni 1894) und in dem Buche Chips from a German Workshop. (Vol. II.)

Andrew D' White schreibt über seinen persönlichen Umgang mit Spir u. A.: „for several weeks we took our morning walks together discussing various questions. Our conversation dit not run much upon philosophical questions, as that term is generally used, but upon current events,

*) Ebenso ungerecht urteilt Spir über Lange (Fichte p. 80): „Hirngespinnste — wie es „Ideen" und Ideale ohne einen höheren Ursprung und ohne Wahrheit wären — für das Wertvollste im Leben halten, heisst nicht wissen, was man denkt und will". — Spirs Lehre von der „Norm als Ideal" ist der Lange'schen „Begriffsdichtung" verwandt. — Andererseits verkennt Lange in der obigen Anmerkung Spir's Erkenntnislehre. Der Satz A = A gilt auch bei Spir nicht als Erkenntnis, sondern als Begriff a priori. Unter einem „Begriffe a priori" versteht Spir nicht (wie Lange und andere Neukantianer) eine blosse Gedankenform (eine Kategorie), welche dazu dient das Mannigfaltige der Anschauung im Bewusstsein zu vereinigen, sondern eine innere Notwendigkeit des Denkens, d. h. ein Princip von Affirmationen über reale Facta und Gegenstände. (D. u. W. 3 Aufl. I, 236.) Nach Lange besitzt das aus der Gleichmässigkeit der Erfahrung hergeleitete A priori nur Wahrscheinlichkeit, (Gesch. des Material. 2 Aufl. II, 31); nach Spir liegt das Kriterium des aprioristischen Ursprungs einer allgemeinen Einsicht darin, dass dieselbe

the condition of affairs in Europe and America, the various problems immediate by pressing upon us and the like. Unfortunately I have preserved no record of the conversation. I can only say that I was greatly impressed by the deep thoughtfulness and conscientness of Spir and by his quite excellent jugdment, regarding such questions as those above refered to. Though the seemed to live in an atmosphere appart from them the took an interest in them, the interest of a noble true hearted man to whom nothing is foreign, which relates to the best interests of his fellow-creatures." —

Aus Russland schreibt Leo Tolstoi in einem Briefe, dass er mit der Spir'schen Philosophie sehr vertraut sei, mit ihr übereinstimme und das Bild Spirs stets auf seinem Arbeitstische stehen habe *). —

In Holland bespricht Prof. Heymanns (Groningen) das System Spirs in seiner holländisch geschriebenen Geschichte des Kausalitätsbegriffs in der neueren Philosophie

nicht bloss denknotwendig, sondern auch, dass sie in keiner Erfahrung nachweisbar enthalten sei. A = A ist ein (zugleich synthetischer und identischer) Satz a priori und zwar der einzige Satz a priori, das oberste Grundgesetz des Denkens, aus welchem alle anderen Begriffe teils als „blosse Spezifikationen", teils als Folgerungen ableitbar sind. (So sind die Begriffe „Einheit" und „Substanz" blosse Spezifikationen; die der Beharrlichkeit [des Bedingten in der Zeit] und der Causalität, Folgerungen aus dem Satze der Identität); aber mit diesem Satze der Identität stimmt die Erfahrung so wenig überein als er selber aus der Erfahrung hergeleitet werden kann: also ist die Erfahrung nach Spir „Abnormität". — (D. u. W. 2. Buch Cap. 6.)

*) Spir verweist auf Tolstoi Ges. Schr. IV, 193. Die Biographie Spirs veröffentlichte Dr. Poulevich in Kievskiy Vestnik. Die Esquisses wurden aus dem Französischen ins Russische übersetzt; Graf Leon Tolstoi erbot sich, eine Vorrede zu ihnen zu schreiben, das ihm gesandte Manuscript wurde von der russischen Censurbehörde konfisciert. Auch Wrousky und William James, der amerikanische Psychologe, haben über Spir geschrieben, doch sind mir die Stellen unbekannt.

(die ein Pendant zu dem bekannten deutschen Werke von Ed. König bildet) (Leiden 1890, S. 363—64). In deutscher Sprache erwähnt er Spir in der Vierteljahresschrift f. wiss. Phil. VI. S. 81, 166 u. 455. Ebenso bespricht ein Anhänger Schopenhauers Prof. Bellaar Spruyt (Amsterdam) das System Spirs in seiner Schrift Proeve van eene geschiedenis van de leer der aangeboren begrippen (Leiden 1879, p. 216); ferner auch der verstorbene Prof. Land (Leiden) in dem Werk Inleiding tot de Wysbyurts, Gravenhage (1889, p. 132).

Die meiste Verbreitung hat indessen Spirs Philosophie in Frankreich gefunden, obwohl seine Schriften nur zum kleineren Teil ursprünglich französisch geschrieben und erst aus dem deutschen ins Französische übersetzt worden sind*).

Weitaus am wichtigsten sind die Schriften A. Penjon's über Spir: „Les Débuts d'une reforme en philosophie (Vortrag Lille 1895); Spir et sa doctrine (Revue de Métaphysique, Mai 1893) und der Essay in der Revue philosophique (März 1887). Die erste ausführliche Recension von Penjon über Denken und Wirklichkeit erschien 1879 in der Revue philosophique; die hinterlassenen kleineren Arbeiten Spir's veröffentlichte er in der Revue de Métaphysique et de Morale 1895, 1896 und 1897. Eine von Penjon besorgte Übersetzung von „Denken und Wirklichkeit" edierte die philosophische Fakultät der Universität Lille im Jahre 1897.

Ausführlich hat sich Charles Renouvier mit Spir beschäftigt in seiner Critique philosophique vom März 1888 wie im 4. Bande seines Werkes La philosophie analytique de l'histoire. Paris 1896. Ebenso hat Fr. Pillon, der bekannteste Anhänger Renouviers, in der Critique Philo-

*) Die Nachweise der französ. Litteratur verdanke ich Herrn Prof. Brunschvicg in Rouen.

sophique — zuerst im Jahrgang 1878 — sowie in der Année Philosophique Spir's Arbeiten recensiert.

Kleinere Aufsätze liegen vor von Prof. I. F. Astié in seiner Revue de theol. et de philos. 1876 und von Prof. Thouverez in den Annales de philosophie chrétienne vom Juni und Juli 1897. Ferner wird Spir erwähnt von Prof. Emile Boutroux (Paris) in seinen Questions de morale (1896) und von Prof. Léon Brunschvicg (Rouen) in seinem Buche La modalité du jugement (Paris, Alcan 1897). —

II. Teil.

Die Erkenntnislehre Spir's.

ἔστι γὰρ εἶναι.
Parmenides.

1.

Das Wesen der Vorstellung.

Vorbemerkung: Es ist ein Verdienst des Descartes, dass er zuerst mit Entschiedenheit die Forderung ausgesprochen hat, die Philosophie, deren Ziel die Gewissheit sei, müsse an Allem zweifeln, und mit dem unmittelbar Gewissen anfangen. Unmittelbar gewiss aber ist dem Denkenden eben das Denken selber und so setzt Descartes an die Spitze seiner Philosophie den Satz: Cogito, ergo sum. Über diesen Satz ist viel gestritten und viel geschrieben worden. Was man gegen ihn einzuwenden fand, lässt sich wohl in dem Tadel zusammen fassen, dass dieser Satz als Subjekt des Vordersatzes voraussetzt, was sein Nachsatz folgert.

Er ist zweifellos falsch, wenn man ihn so versteht, als besagte er: „Ich denke, also bin ich eine denkende Substanz". Aber er muss heute noch am Anfang der Philosophie stehen, wenn man ihn folgendermassen interpretiert:

> Alles, was ich in meinem Bewusstsein vorfinde, ist als blosse Thatsache des Bewusstseins unmittelbar gewiss.
>
> (Descartes med. 3; Spir D. u. W. Kp. 1)*).

*) Die von Spir hier herangezogene Stelle des Descartes lautet: „Quoique les choses que je sens et que j'imagine ne soient peut-être rien du tout hors de moi et en elles-mêmes, je suis néanmoins assuré, que ces façons de penser que j'apelle sentiments et imaginations, en tant seulement qu'elles sont des façons de penser, résident et se rencontrent certainement en moi." — Ich reproduziere hier fortlaufend

Ausser unseren Vorstellungen finden wir noch ein zweites unmittelbar Gewisses in uns vor. Sobald wir das Wesen unserer Vorstellung analysieren, entdecken wir, dass es ein Dasein von Gegenständen ausser ihm zu verbürgen scheint und dass es in der Natur der Vorstellung (oder des Denkens) selbst begründete Gesetze (Principien) geben muss, welche die Erkenntnis der Gegenstände bedingen. Unsere erste Aufgabe ist demnach die: Zuvörderst unseren Bewusstseinsinhalt (Vorstellung) und die Gesetze seiner Perception, als welche uns unmittelbar gewiss sind, in zwei gesonderten §§ einer Betrachtung zu unterziehen.

Mit dem Satze von der „Gewissheit des Denkens" greifen wir auf Descartes, mit der Apriorität bestimmter Denkgesetze auf Kant zurück. —

Vom Wesen der Vorstellung*).

§ 1. Es ist zunächst festzustellen, dass die Vorstellung eines Gegenstandes und der Gegenstand selber zweierlei sind. Die Lehre vom „reinen Ich", nach

den Gedankengang Spirs; meiner eigenen Meinung nach ist der Satz Cogito ergo sum, wie immer er interpretiert werden mag, eine inhaltlose Tautologie, recht gemacht zum Beweise der Behauptung des Agrippa, dass jeder Schluss ein Cirkelschluss sei. Schopenhauer hielt ihn (W. a. W. u. V. II, 37) für einen analytischen Satz; Parmenides hielt ihn schon für ein identisches Urteil [το γαρ αὐτο νοειν ἐστι τε και εἶναι; Clem. Alex. Stom. VI, 2 § 23]. Eben das aber war ein langes Verhängnis für die Menschen, dass sie, wie auch Spir es thut, das Unmittelbar Gewisse in dem überaus trügerischem, ewig fluktuierendem Bewusstsein suchten, ja naiv das Bewusstsein für Sein, das Denken für Leben hielten (vgl. Schluss v. § 4 d. Cap.).

*) Spirs Erkenntnislehre macht einen nur graduellen Unterschied zwischen Vorstellen und abstraktem Denken, wogegen Fr. Michelis polemisierte; andererseits wendet sich Spir gegen ein Identificieren der vorstellenden Thätigkeit mit der des Gehirnes und nimmt ein Nirgendsein der Vorstellung an.

welcher ein Gegenstand unmittelbar die Erkenntnis seiner selbst sein soll, hat Herbart als widerspruchsvoll entkräftet (Psychologie als Wissenschaft, § 27). Wir fügen zu seinen Ausführungen hinzu (gegen Hamilton u. St. Mill), dass, wenn wirklich das Wissen und sein Gegenstand unmittelbar Eines wären, es keine Relativität des Wissens geben könnte; alles Wissen des Ich von sich selber wäre dann ein absolutes Wissen**).

Die Vorstellung ist aber auch kein blosses Bild (image) ihres Gegenstandes oder dessen Wiederholung, wie noch oft gelehrt wird. Ungleich einem Gemälde oder einer Statue ist die Vorstellung Bild und Zuschauer in Einem, und ist unlöslich mit einer Affirmation (einem Glauben) verknüpft, dass das Vorgestellte wirklich ausser ihr da sei oder gewesen sei.

Endlich ist zu konstatieren, dass die Vorstellung ihrem Wesen nach nicht mit „Wahrnehmung" oder „Empfindung" verwechselt werden darf. Die Lehre, dass Vorstellungen auf Empfindungen zurückführbar seien (Sensualismus), übersieht das affirmative Moment, welches mit jeder Vorstellung verbunden ist. Der Empfindung inhäriert kein Glauben an Dinge ausserhalb unseres Bewusstseins und das Wissen von unseren äusseren oder inneren Zuständen ist in diesen selber noch nicht enthalten.

Die zwei Arten von Thatsachen: „Es ist ein realer Inhalt vorhanden" und „Ich erkenne, dass dieser Inhalt da ist —", „Es sind Phänomene auf einander gefolgt" und „Ich erkenne die Succession derselben" sind toto genere verschieden.

**) Eine solche Vermengung des Vorstellenden und Vorgestellten findet sich bei Berkeley, welcher die vorstellende Thätigkeit nicht von ihrem Inhalte scheidet und die Realität des Vorstellens eben dadurch zu beweisen sucht, dass er die Realität des Vorgestellten leugnet.

Wenn Stuart Mill (Ind. Logik, Übers. v. Schiel 1868, I p. 85; 7. Aufl. des Originals 75) sagt: „Aufeinanderfolge ist nichts, als unser Gefühl von Aufeinanderfolge", so vermengt er Logisches und Psychologisches.

Die Succession von Zuständen ist freilich nicht selbst etwas neben und ausser diesen Zuständen Bestehendes, wohl aber ist dies bei ihrer Erkenntnis der Fall. Wenn ich mir drei oder zwanzig nacheinander folgende Zustände vorstelle, so ist die Vorstellung dieser Vielheit einheitlich und einzeitig, woraus klar werden muss, dass Succession und Vorstellung der Succession verschiedenartig sind.

Auch Kant, der das Logische nicht aus (psychologischen) Zuständen und Associationen und noch weniger aus (physiologischen) Vorgängen erklären zu können glaubte, hielt doch fehlerhaft die Vorstellung der Zeit für die Form eines Sinnes, also für eine Art Empfindung.

Die Abfolge unserer inneren Zustände ist freilich mit diesen selbst unmittelbar gegeben, aber das Bewusstsein von ihr kann nie durch unmittelbare Wahrnehmung, sondern immer erst durch logische Schlüsse erreicht werden.

Die logische Affirmation oder „Wertbestimmung der Vorstellung" (Wundt) wird man nie auf Physisches zurückführen können, mag man im übrigen auch die vorstellende Thätigkeit als aus sinnlichen Momenten zusammengesetzt analysieren. Ein Analogon dieser Grundthatsache der systematischen Philosophie haben wir im Verhältnis von Reiz und Empfindung. Wie zwischen dem spezifischen Vorgang im Nerven und seiner Conception als Empfindung eine Kluft bleibt, so ist von Empfindungen zum Vorstellen und begrifflichen Denken bislang keine Brücke geschlagen*).

*) „So lange man nicht nachweisen kann, wie sich Bewegungen von Körpern in Gedanken verwandeln, so lange haben wir das Recht, die seelische Thätigkeit des Vorstellens als ein selbständiges Moment unserer Welt festzuhalten. Dasselbe gilt vom Empfinden,

Ein und derselbe gegebene Inhalt ist doppelt in uns vorhanden, nämlich einmal als Gefühl und Empfindung und zweitens als Vorstellung von diesem Gefühl und von dieser Empfindung. Diese fundamentale Wahrheit steckt in Leibnizens Satz: Nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu und seinem Zusatz: nisi intellectus ipse.

§ 2. Mit unserer vorstellenden Thätigkeit ist — wie wir nun wissen — unzertrennbar die Affirmation des Daseins der Gegenstände unserer Vorstellungen verbunden. Die Erkenntnis eines Gegenstandes impliciert jedoch eine ganze Summe solcher Affirmationen. Es giebt streng genommen keine einzelnen Vorstellungen, sondern nur einen einzelnen (individuellen) Inhalt der vorstellenden Thätigkeit. Das Vorstellende, Vergleichende, Urteilende, Schlussfolgernde, die Einheit, welche einen mannigfachen Inhalt in sich fasst und jene Operation an ihm vollführt, nennen wir das erkennende oder denkende Subjekt.

„Eigenes" und „Fremdes", „Inneres" und „Äusseres" sind blosse Relationsbegriffe, welche eine gewisse Beziehung auf eine gemeinsame Einheit ausdrücken. Die Vorstellungen sind nicht selbständige Realitäten (gleichsam geistige Atome), sondern Akte des erkennenden Subjekts. Man muss also festhalten, dass die Gesetze des erkennenden Subjektes selbst, von den Gesetzen des Inhaltes, welcher im Subjekt vorkommt, verschieden sind. Alle den Inhalt betreffenden Gesetze — mögen sie für den Bewusstseinsinhalt als solchen, oder für den äusseren Causalzusammenhang seiner Genese, oder für den inneren Zusammenhang der subjektiven Associationen gelten — nennen wir empirische Gesetze (und weisen ihre Anwendung der physiologischen und der psychologischen Forschung zu).

soferne es seelische Thätigkeit ist." Class in seiner Vorlesung über Psychologie § 4.

Die Gesetze vom Erkennen dieses gegebenen Inhaltes aber nennen wir logische Gesetze und behaupten, dass ein Fürwahr- oder für Fürunwahrhalten dieses Inhaltes nicht zu stande käme, wenn es nicht apriorische Gesetze in unserer Affirmation der Gegenstände gäbe, welche Denkgesetze (wie wir im zweiten Paragraphen ausführen) insgesamt in dem einzigen Satze der Identität enthalten sind.

Jede Theorie, welche die logischen Gesetze aus Empfindungen herleitet, d. h. ein Nebeneinander von Empfindungen und Vorstellungen einerseits, von Lust und Unlustgefühlen und ihren Vorstellungen andererseits verwirft, welche den Empfindungsakt mit seiner Vorstellung identificiert und die Erkentnis der Körperwelt aus einem von der Vernunft unkontrollierbaren Assoziationsprozess der Vorstellungen herleitet (wie es zuerst Mills „psychologische Theorie“ versuchte) — jede solche Theorie übersieht, dass unsere Erkenntnis der Empfindungen, als einer Welt von Dingen ausser uns, eine ihr entsprechende Natureinrichtung der Empfindungen selbst voraussetzt. Die Gesetze unserer Erfahrung sind insgesamt so eingerichtet, dass wir in unseren Sinnesempfindungen ohne Inconsistenz eine Welt von Körpern erfahren müssen. Bis in die kleinsten Details ist unseren Empfindungen, Gefühlen und Vorstellungen eine Logicität eigen, welcher gemäss wir in denselben scheinbar äussere Gegenstände sehen, betasten, hören, riechen und schmecken müssen, Gegenstände, welche für alle vorkommenden Subjekte dieselben sind und deren physikalische und chemische Gesetze eine von der Erfahrung aller Subjekte unabhängige Grundlage und Wesenheit haben.

Unsere Empfindungen und ihre Erkenntnis stimmen logisch nicht überein (denn die Empfindungen sind de facto keine äusseren Körper); aber nach einem aus Erfahrung nicht ableitbaren Gesetz des Denkens, das wir im Kapitel 2 als die Disposition des Subjekts, jeden Gegenstand als

unbedingt (Substanz) zu denken, kennen lernen werden, treten unsere Wahrnehmungen so auf, dass sie mit ihrer Erkenntnis als Dinge im Raume realiter kongruiren. Kurz gesagt: Unserer gesamten Erfahrung liegt eine annoch unerkannte systematisch organisierte Täuschung (Abnormität) zu grunde.

§ 3. Bevor wir die noologischen Gesetze näher betrachten, wollen wir als Anhang zu § 1 eine übersichtliche Tabelle der bisherigen erkenntnistheoretischen Systeme beifügen, wobei wir die Einteilung Hamiltons benützen. Zuvor bemerken wir noch, dass in unserer Terminologie Substanz, Ding an sich (Noumenon) und Absolutes identisch gebraucht werden. Wenn wir in der Ethik das Absolute als Norm, in der Religionsphilosophie als Gottheit bezeichnen, so geschieht es aus Conjunkturen heraus, deren Darlegung aus dem Rahmen dieser Skizze fallen dürfte.

Systeme der Erkenntnistheorie.

(Nach Hamilton.)

A. Realismus (Substantialismus). Annahme eines von dem Gegebenen unterschiedenen und unabhängigen Substrates der Wirklichkeit. In Kants Sprache eines „Ding an sich“ oder „Noumenon“. (τὸ ὄν*).)

I. Monismus. (Annahme einer einzigen Art von Substrat der Wirklichkeit.)

1. Idealismus. (Nur das Ich hat ein reales Substrat.) Leibniz, Fichte.
2. Materialismus. (Nur das Nichtich hat Realität.) Hobbes.
3. Identitätsphilosophen. (Ich und Nichtich sind phänomenale Modificationen einer gemeinsamen Substanz.) Schelling, Hegel, Cousin.

---

*) τὸ ὄν (Parmenides) = ὄντως ὄν (Platon) = ἀρχή (Anaximander) = Atman (ind.) = Substantia (Spinoza) etc. [Deussen, Gesch. d. Philos. I, 286 f.]

II. Dualismus. (Annahme eines zwiefachen Substrates der Wirklichkeit.)

1. Natürlicher Dualismus. (Erkenntnis der Welt, des Ich und ihres Unterschiedes durch unmittelbare Wahrnehmung.)

2. Kosmothetischer (hypothetischer) Dualismus. (Unmittelbare Erkenntnis ist nur von dem im Ich Liegenden möglich.)

a. Empiristen. (Wir nehmen wirklich äussere Körper wahr.)

b. Aprioristen. (Die Erkenntnis der Körperwelt ist durch den apriorischen Causalitätsbegriff möglich.) Schopenhauer, Helmholtz.

c. Psychologen. (Erkenntnis der Körperwelt durch Assoziation der gegebenen Empfindungen.) St. Mill.

B. Akosmismus (Nihilismus). (Ausser den Gefühlen, Empfindungen und Gedanken des Subjekts giebt es nichts Wirkliches.) Berkeley.

2.

Die logischen Gesetze.

Die Aufgabe des 2. Kapitels soll sein: Das Vorhandensein eines mit der Erfahrung nicht übereinstimmenden und dennoch objektiv gültigen Begriffes a priori in unserem Denken nachzuweisen. Diejenigen Denker, welche den Begriff eines Selbstexistenten als undenkbar ablehnten (Mill, Exam. of Hamilt. p. 46—48; Spencer, First Principl. p. 31), wendeten naiv-naturalistisch Analogieen der Erfahrung auf das von der Erfahrung unabhängig gedachte Unbedingte an. — —

— Wir beginnen mit dem ersten Satze der Logik.

§ 1. Der Satz der Identität. —

Man hält den Satz: „Seinem eigenen Wesen nach ist jeder Gegenstand mit sich selbst identisch“ oft für einen tautologischen (analytischen) Satz. Er wäre das, wenn der Begriff des Realen und der des Sichselbstgleichen dieselben wären. Da wir aber eine in unaufhörlichem Wechsel begriffene Realität sehr wohl denken können, so ist der Satz der Identität ein synthetischer Satz. Ein Satz a priori ist er deswegen, weil er nicht aus Erfahrung gewonnen sein kann, denn unsere Erfahrung stimmt mit ihm nicht überein.

Der Begriff des Mitsichidentischen ist kein anderer, als der des Unbedingten oder Selbstexistierenden; unsere gesamte Erfahrung aber (auch ihre „primären Qualitäten“) enthält nur Relationen. Gelänge es, zu beweisen, dass der Satz der Identität als ein nicht aus der Erfahrung stammender Begriff objektive Gültigkeit habe, so besässen wir ein oberstes Princip der Gewissheit. (Man vergl. mit dem hier Ausgeführten Spirs Abhandlung: „Zu der Frage nach den ersten Principien“; Phil. Monatshefte XII. 49—55.)

§ 2. Der Satz des Widerspruchs.

Das Prinzip des Widerspruchs formulieren wir dahin, dass

a. „die Affirmation und die Negation desselben nicht beide zugleich wahr sein können“.

Diese Fassung darf uns indess nicht glauben machen, dass der Satz des Widerspruchs als bloss „verbale Proposition“ (Mill) nur den logischen Gegensatz des Contradiktorischen umfasse, nicht aber den (konträren) Gegensatz des Realen. Die logische Affirmation oder Negation bezieht sich immer auf das Dasein oder Nichtsein eines Gegenstandes oder Verhältnisses. Es ist aber ein Irrtum, zu meinen, dass das Dasein und Nichtdasein

— Vorhandensein oder Abwesenheit — an und für sich gegensätzlich seien. Das Nichtsein eines Gegenstandes enthält keine solche Beziehung auf dessen Dasein, wie die logische Negation auf die negierte Affirmation. Vollends können zwei reale Qualitäten oder Bestimmungen ohne Beziehung auf einen gemeinsamen Gegenstand nie einen logischen Gegensatz bilden. Z. B. ist es unzulässig, wenn Drobisch (Neue Darstellung der Logik 2. Aufl. § 22) die äussersten Glieder einer vollständigen Reihe koordinierter Begriffe als „konträren Gegensatz" bezeichnet. Der Gegensatz Schwarz—Weiss oder Viereck—Kreis ist logisch von keiner anderen Bedeutung als der von Schwarz und Blau, oder Polygon und Kreis. Könnten Qualitäten an sich einander entgegengesetzt sein (wie Herbart, Einl. in die Phil., p. 254 der 2. Aufl. lehrt), so müsste ihr Gegensatz mit ihrer Ungleichheit wachsen; allein gerade das Gegenteil findet statt. Dagegen schliessen reale Zustände und Bestimmungen *im zusammenfassenden Denken* einander aus, wenn sie auf denselben Gegenstand bezogen werden.

Ein Gegenstand kann nicht zugleich im Norden und Süden sein, nicht zugleich schwarz und weiss, viereckig und kreisförmig sein. Hier würde ein Widerspruch vorliegen. — Was ist der Grund dieses Widerspruches? — Wenn ein Gegenstand mit einem anderen unmittelbar Eines wäre, so wäre er von sich selber verschieden. Dies aber widerspräche dem Satz der Identität (in welchem also der Satz des Widerspruchs schon enthalten ist). Aus der ersten Fassung des Satzes vom Widerspruch (s. oben a.) leiten wir somit folgende zweite ab:

b. Zwei verschiedene Affirmationen, Behauptungen, welche sich auf denselben Gegenstand in derselben Hinsicht beziehen (wie A ist rund und A ist viereckig), können nicht beide zugleich wahr sein*).

*) D. u. W. I, 179. Die erste Formel (a) heisst bei Spir „Satz des offenen", die zweite (b) „Satz des implicierten Widerspruchs".

Gehen wir weiter: — Es unterliegt keinem Zweifel, dass die Sätze: das Viereckige ist an sich, als solches (ohne Bedingung und Vermittlung) weiss; oder: das Rote ist an sich, als solches (ohne Bedingung und Vermittlung) süss, ebenso einen logischen Widerspruch enthalten, wie die Sätze: Das Viereck ist rund, oder das Weisse ist rot*). Wir gelangen damit zu der dritten, weitesten Fassung des Satzes:

c. Eine unbedingte und unvermittelte Vereinigung des Verschiedenen ist nicht möglich

oder:

Verschiedenes kann nicht an sich, als solches Eins und Dasselbe sein.

Die beiden ersten Formeln lassen sich als formale Regeln des Urteils gebrauchen; die letzte nicht, weil ihr niemals ein faktischer Widerspruch entgegentreten kann.

Verstösst man gegen diese Fassung c (wie es z. B. das System Hegels thut, oder die Lehre, dass psychische und cerebrale Vorgänge identisch seien), so widerstreitet das nicht logisch dem Satz des Widerspruchs, sondern stösst den Satz des Widerspruchs selbst um. Wir haben mit dieser dritten Formel c also einen Übergang von der Logik zur Ontologie gefunden. Sie allein erfüllt die Forderung, welche Kant an den Satz des Widerspruchs stellt, dass er keine Zeitverhältnisse enthalten dürfe. (Kr. d. r. V. p. 179.) Eine unbedingte Vereinigung verschiedener Qualitäten in demselben Gegenstand ist weder bei ihrem Zugleichsein noch bei ihrer Aufeinanderfolge in dem Gegenstande möglich und denkbar. — —

Anm. zu § 2. Auf dem obigen Satze, dass eine unbedingte Vereinigung des Verschiedenen unmöglich sei (also indirekt auf dem einzig primären Satze der Identität) ruht schliesslich auch die Spirsche Ableitung der apriorischen Kategorie der Kausalität. (Sie

*) Kein Gegenstand ist von seinem Attribut zu trennen (Descartes); jede Existenz besitzt eine Coexistenz (Locke). —

ist enthalten im 3. Buche des 1. Bandes von D. u. W. p. 264 ff. und 274—287). Da ein Eingehen auf dies 3. und 4. Buch, das die Hauptfolgerungen aus Spirs endgiltiger Erkenntnislehre enthält, nur andeutungsweise möglich war, so sei hier summarisch eine Ableitung des Satzes der Kausalität aus dem 3. Satze des Widerspruchs (c) versucht: — Der Satz der Kausalität sagt, dass keine Veränderung ohne Ursache, d. h. alle Veränderung bedingt sei. Veränderung ist (nach Spir) Vereinigung des Verschiedenen. Wird z. B. ein toter Gegenstand grün, so vereinigt er in sich zwei verschiedene Qualitäten und zwar in derselben Hinsicht (in Hinsicht der Farbe), wenn auch nur successive. Der Satz des Widerspruchs aber (der seinerseits nur die negative Form des Satzes der Identität ist) sagt aus, dass eine unbedingte Vereinigung des Verschiedenen unmöglich ist. Daher ist es a priori gewiss, dass keine Veränderung unbedingt, d. h. ohne Ursache geschehen kann.

Dieser Umstand, dass jede Veränderung eine unendliche anfangslose Reihe von Veränderungen voraussetzt, macht die Annahme einer ersten unbedingten Ursache d. h. einer Veränderung aus dem eigenen unbedingten Wesen der Dinge unmöglich. — — —

Aus dem Satze der Kausalität entwickelt Spir den Begriff der Substanz; aus diesem Begriff den Grundsatz von der Beharrlichkeit der Substanz; aus der Beharrlichkeit das Cesetz von der Notwendigkeit, alle Gegenstände der Erfahrung als Substanzen zu erkennen (welche Lehre recht eigentlich das Leitmotiv des ganzen die Erfahrung behandelnden 2. Bandes von Spir's Hauptwerk ist). — „„Weil unserem Denkgesetze gemäss, dem Wesen eines Dinges an sich aller innere Unterschied fremd ist, ist uns eine einfache Substanz allein ein normaler Gegenstand und das beharrliche Sein einer solchen Substanz die normale Existenzweise; alle Unterschiede und Veränderungen in einem Dinge dagegen, das Symptom von ausser dem Dinge liegenden und ihm fremden Einflüssen, die Folge äusserer Ursachen und Bedingungen. Das ist der Grund, welcher uns nötigt, die Objekte der Erfahrung — unser Ich oder Selbst einerseits und den Inhalt der Sinnesempfindungen andererseits — als unbedingte, einfache und beharrliche Gegenstände, als Substanzen zu erkennen und alle Veränderung auch eines empirischen Gegenstandes einer ausser ihm liegenden Ursache zuzuschreiben.““

Man sieht hier schon, wie Spir schliesslich zu seiner Kategorie der „Norm“ und seiner Lehre von der „Abnormität“ d. h. der fundamentalen Duplicität der gesammten Wirklichkeit gelangt, welche Duplicität in uns selber in einer „Dichotomie des menschlichen Bewusstseins“ endigt.

„Wir haben in Spir einen Dualisten entschiedensten Bekenntnisses zu erblicken, der, wie in der Welt im allgemeinen, so auch im Menschen einen „Gegensatz zweier Naturen“ annimmt und gerade daran seine ethischen Betrachtungen anknüpft“. (Schaarschmidt in d. Ph. Monatsh. XV, 297.) Bei keinem Philosophen spielt die Zweiteilung und die Polarität eine solche Rolle wie bei Spir; nur auf Grund seines dualistischen Systems ist der „Kategorische Imperativ“ verständlich, in welchem er seine Ethik gipfeln lässt: „Wolle und handle deiner höheren, wahrhaft eigenen normalen Natur gemäss.“ —

§ 3. Das oberste Denkgesetz.

A. Erläuterung.

Bevor wir den Beweis der objektiven Gültigkeit des obersten Denkgesetzes zu geben versuchen (eine Ausführung, welche Spir für den Kern seines gesamten Systems erklärte), müssen wir uns den Sinn und Inhalt dieses Gesetzes nochmals klar machen. — Das Grundgesetz unseres Denkens zwingt uns den Glauben an ein unbedingtes Wesen der Dinge auf, während wir doch in der Erfahrung nur Bedingtsein und Relativität antreffen.

Nun giebt es aber Denker, welche lehren, dass das Subjekt und sein Objekt eben nur durch diese Relation zu einander beständen nnd dass weder im Subjekt noch im Ansich der Objekte etwas sei, was ausser der Relation beider zu einander bestände, so dass das Verschiedene in Einem eben die Natur des „Unbedingten“ oder „Absoluten“ sei. —

Es ist hier nicht der Ort, diesen „Monismus“, dessen Wesen ein „immanenter Dualismus“ ist, als eine Verschleierung und Trübung des erkenntnistheoretischen Problems zu kritisieren*). Indem wir diese Lehrmeinung

*) Spir verweist in diesem Zusammenhang auf den „phantasiereichen Schriftsteller E. v. Hartmann.“ Das Hartmannsche unbewusste — bewusste — überbewusste — Unbewusste besteht bekanntlich zugleich aus unendlichem, unlogischem Willen und endlicher, willenloser

berücksichtigen, wollen wir den Begriff des Bedingtseins noch schärfer von dem der Relativität sondern. Mag man in die Substanz Relationen hineintragen (die unserer Theorie nach freilich immer nur für die Erfahrung gelten und aus der Erfahrung stammen), so ist damit doch kein Bedingtsein in der Substanz angenommen.

Nur wenn zwei Gegenstände einander ab origine fremd sind, und auch nicht ursprünglich ihrem eigenen Wesen nach ein Objekt bilden, nur dann ist die Abhängigkeit des einen dieser Gegenstände von dem anderen ein wirkliches Bedingtsein. Bedingtsein bedeutet also nichts anderes, als das Vorhandensein eines fremden (abnormen) Elementes in dem betreffenden Dinge. Danach ist es ein analytischer, d. h. selbstverständlicher Satz, dass das eigene Wesen der Dinge notwendig unbedingt ist, dass folglich die Begriffe „Ding an sich" und „Unbedingtes" zusammenfallen. Halten wir nun einmal diese Einsicht mit der Formel c) des Satzes des Widerspruchs zusammen, die wir (oben p. 43) aus dem einzigen synthetischen Satze, den der Identität, entwickelt haben:

Vorstellung, sive „logischer Idee", welche der „unendliche unlogische Wille bei Übertritt aus der Potenz zum Aktus an sich gerissen hat." Ausserdem erfüllt das Unbewusste wichtige Funktionen; vor allem ist es identisch mit dem lieben Gott, enthält die Dreieinigkeit, und mythologische Allegoreme für die Erlösung, die Heilsgnade und die Auferstehung in Christo; vor allem aber ist es zureichender Erklärungsgrund in allem was sein Entdecker nicht weiss. Demnach ruht sein so erbautes Weltsystem auf breiter sehr solider Basis und hat höchstens noch den kleinen Fehler, welcher Max Schneidewin in seinem „Offenen Brief an E. v. Hartmann" den tiefgefühlten Seufzer entlockt: warum nur ein solcher Denker seine Übereinstimmung mit der protestantischen Theologie nicht ehrlich eingestehe, die sich ja so schön mit seiner Philosophie vereinigen lasse. —

a) (Unsere neue Einsicht.) Das eigene Wesen der Dinge ist notwendig unbedingt und kann darum bloss unbedingte Eigenschaften haben.
b) (Unsere obige Formel c.) Eine unbedingte Vereinigung des Verschiedenen ist nicht möglich.

Daraus geht mit unmittelbarer logischer Consequenz die Folgerung hervor, dass in dem eigenen unbedingten Wesen der Dinge gar keine Vereinigung des Verschiedenen möglich ist.

Dies ist der Sinn des obersten Denkgesetzes. — Wer ihn begriffen hat, weiss, dass alle monistischen Weltallegoreme, welche die Erlebnisse unserer Erfahrungswelt in die Substanz hineinprojicieren, wissenschaftlich unerweisbare Begriffsdichtungen sind*).

---

*) „Als vollkommen gewiss dürfen wir annehmen, das ein unbedingter Gegenstand weder Denken und Ausdehnung, noch Vorstellung und Willen, oder sonst was anderes in seiner Einheit vereinigen, noch in ein Subjekt und ein Objekt des Selbstbewusstseins zerfallen kann. Die Herrschaft der Phantasie, welche sich nur in den Combinationen des Verschiedenen bethätigen kann, wird somit von dem Gebiete der Philosophie vollständig ausgeschlossen. — — — Dass zwei gleichartige Gegenstände z. B. zwei Ochsen ein und derselbe Gegenstand seien, das findet zwar Jedermann undenkbar und ungereimt; aber dass zwei qualitativ verschiedene Dinge oder Qualitäten ein und derselbe Gegenstand seien, das findet man umgekehrt ganz in der Ordnung. Denn man ist es eben gewöhnt, in der Erfahrung Gegenstände anzutreffen, welche Verschiedenes in sich vereinigen oder Unterschiede enthalten, und vermag sich von dem Einfluss dieser Gewohnheit nicht zu befreien. Allein es handelt sich darum, was ein Gegenstand in seinem eigenen Wesen — von den Gegenständen der Erfahrung" hab ich „nachgewiesen, dass sie kein wahrhaft eigenes Wesen besitzen — sein oder nicht sein kann; und da ist es klar, dass dasselbe logische Gesetz, welches uns es undenkbar macht, das zwei Ochsen ein Gegenstand sein könnten, uns es auch undenkbar macht, dass ein Gegenstand in seinem eigenen Wesen überhaupt nicht eins, sondern verschieden sein könnte."

Folgende drei Sätze sind also vollkommen gleichbedeutend:

1. Eine unbedingte Vereinigung des Verschiedenen ist nicht möglich.
2. Verschiedenes kann nicht an sich, als solches eins und dasselbe sein.
3. Ein Gegenstand kann nicht seinem eigenen, unbedingten Wesen nach verschieden sein oder Unterschiede enthalten. —

Der letztere Satz ist aber offenbar die negative Fassung des folgenden:

Seinem eigenen unbedingten Wesen nach ist jeder Gegenstand mit sich selbst identisch.

So sind wir auf einem Umwege wieder bei dem Satze der Identität angelangt und haben zugleich constatiert, dass die Sätze der Identität und des Widerspruchs der positive und der negative Ausdruck einer und derselben Einsicht sind, welche sich auf das eigene, unbedingte Wesen der Dinge bezieht und selbstverständlich, unmittelbar gewiss, durch sich selbst evident ist.

Das Vorhandensein des obersten Denkgesetzes dürfen wir mithin als eine Thatsache betrachten; aber die Frage nach seiner objektiven Gültigkeit blieb noch offen.

B. Beweis.

[Spir giebt drei verschiedene Beweise für die objektive Gültigkeit des Denkgesetzes. Der erste Beweis stützt sich auf die Relativität der empirischen Objekte, aus welcher hervorgeht, dass die empirische Natur der Dinge nicht die unbedingte ist; der zweite stützt sich auf die Natur der Veränderung, welcher alles Lebende, auch unser eigenes Ich, unterworfen ist und welche nicht zum eigenen Wesen des Seienden gehören kann; der dritte stützt sich auf die Natur der Schmerz- und Unlustgefühle. Wir geben

hier den dritten als den interessantesten und fruchtbarsten wieder.]

In unseren Schmerz- und Unlustgefühlen finden wir nicht nur, wie in der ganzen empirischen Welt Veränderungen, sondern eine lebendige Quelle von Veränderungen selbst. Der Schmerz ist ein Zustand, der sich selbst nicht gleich bleiben kann, der das Verlangen oder die innere Notwendigkeit enthält, in einen anderen (schmerzlosen) Zustand überzugehen. In jeder Unlust liegt die Tendenz, sich selbst aufzuheben und zu vernichten. Übersteigt der Schmerz eine bestimmte (je nach der physischen und moralischen Constitution der Individuen verschiedene) Grenze, so führt er mit Naturnotwendigkeit zum Selbstmord.

Die innere Notwendigkeit eines Zustandes, sich selbst zu vernichten, impliciert ein zwiefaches Zeugnis.

Erstens, dass diesem Zustande innere Harmonie, d. h. Identität mit sich fehlt. Was sich selbst gleich, mit sich selbst vollkommen identisch ist, das kann nie die Tendenz enthalten, von sich selbst verschieden zu werden, in Widerspruch mit sich selbst zu geraten.

Zweitens aber, dass dieser Mangel innerer Identität mit sich ein abnormer, gleichsam widernatürlicher Zustand ist, da er sich durch Selbstvernichtung factisch verleugnet und verurteilt.

Der Schmerz spricht also in der Sphäre der Gefühle dasselbe aus, was das Denkgesetz in der Sphäre des Denkens, nämlich dieses:

In dem eigenen Wesen der Dinge herrscht vollkommene Identität mit sich selbst. Der empirischen Darstellung der Dinge dagegen fehlt Identität mit sich und eben dies ist ein Zeichen, dass in ihr ein fremdes, abnormes Element liege, was für den Intellekt als Widerspruch und Unwahrheit, und für das Gefühl als Schmerz und Übel sich geltend macht.

Bezeugt der Schmerz durch seine Natur selbst, dass er der Ausdruk eines abnormen und gefallenen Zustandes sei, so bezeugt er eben damit unmittelbar auch das Vorhandensein einer normalen höheren Beschaffenheit der Dinge, denn in jeder Unlust liegt der Durst nach Lust und gerade der Schmerz giebt uns das Gefühl, dass wir eines besseren Zustandes würdig seien*). — Dem rohen Bewusstsein ist es eigentümlich, den Leidenden wie einen Schuldigen zu betrachten und auch die Moral betrachtete den Schmerz oft wie eine Strafe. — Sämtliche Religionen haben im Schmerz ihren sicheren Bundesgenossen und wurzeln in der Gewissheit der Unvollkommenheit des Wirklichen; wie auch alle Kunst aus einem Ungenügen am Wirklichen hervorgeht und gerade in ihren grössten Vertretern die Herkunft aus Unlust und Schmerz deutlich bezeugt. Die religiöse Gesinnung, welche der künstlerischen wie der philosophischen wesensverwandt ist, ist ausnahmslos pessimistischer Natur, indem sie ein Gefühl oft auch das klare Bewusstsein von der Unwahrheit und Abnormität der Erfahrungswelt involviert; und dieser Pessimismus, der die Menschen zur Kunst, Religion wie Philosophie leitete, bezeugt eben durch sein Dasein, dass das Gefühl jedes unbefangenen Menschen das letzte dualistische Resultat des Denkens bestätigt. — Auf ein sehr tiefes und bisher noch nie aufgeworfenes Problem aber stossen wir in Verfolgung des Spirschen Gedankens der Abnormität mit der Frage: in welchem Verhältnis Schmerz und Unlust zum bewussten Leben stehen. Wie, wenn nun alles Bewusstsein überhaupt ein Resultat von Hemmungen des ursprünglichen, instinktiven Lebens wäre; wenn die Vermögen des Verstandes und der Vernunft untrennbar mit dem Daseinskampf (nicht mit dem

*) Die folgenden Ausführungen sind nicht von Spir, sondern Resultate eigener Erwägung. —

Sein an sich) verbunden wären? — Die Erfahrung zeigt in zahllosen Beispielen, dass alle Unlust- und Schmerzgefühle eine Verschärfung des Ich-Bewusstseins und die Höherzüchtung der intellektuellen Fähigkeiten bewirken (wie umgekehrt die Schmerzempfindlichkeit mit der geistigen Capacität anwächst); alle Lustgefühle dagegen schwächen das Bewusstsein (wie umgekehrt alles Streben zur Lust ein Streben nach Selbstvergessen [Taumel, Rausch] ist). —

Giebt man uns zu, dass allem Lebenden ein Wille zur Lust eigentümlich ist, so muss man aus dem Wesen der Lustgefühle, welche allemal eine Lösung des Bewusstseins erstreben, auch folgern, dass dem Bewusstsein als solchem die Tendenz innewohne, sich selber zu vernichten. —

Hiermit ist gesagt, dass das unreflectierte Gefühl jedes naiven Menschen spontan das hier gefundene Denkgesetz bestätigt, nach welchem das Ich und sein gesamter Erfahrungsinhalt eine Abnormität sind — gleichsam, dem wahrhaft Seienden gegenüber ein Schattentanz auf Goldgrund*).

Das Problem des Schmerzes und des „Leidens der

*) „Das Bewusstsein, dass das eigene Wesen der Dinge mit sich selbst identisch ist und dass die Erfahrung uns die Dinge nicht so zeigt, wie sie an sich beschaffen sind, welches das einzige im eminenten Sinne philosophische Bewusstsein ist, ist auch das einzige im eminenten Sinne religiöse Bewusstsein. Was die Philosophie durch das Organ des Denkens (oder des Begriffs), das verkündigt die Religiosität durch das Organ des Gefühls, und dass diese zwei unabhängigen Quellen dasselbe verkündigen, ist eine hohe Gewähr für die Richtigkeit ihres gemeinschaftlichen Zeugnisses. Das religiöse Bewusstsein erhält durch die Philosophie seine wissenschaftliche Erläuterung und das philosophische Bewusstsein erhält durch die Religiosität die höhere Weihe des Gemüts. Daraus erwächst uns der unschätzbare Vorteil, zwischen den Forderungen des Denkens und denen des Gemütes, zwischen Wissenschaft und Religion eine vollkommene Harmonie herstellen zu können."

Gerechten" hat die Menschen von frühesten Zeiten an beschäftigt und durch Jahrhunderte hindurch tönte immer die bange Frage: „Woher kam dieser Missklang in die Welt?" —

Das Gefühl der Begrenztheit und des inneren Widerspruchs alles Wirklichen ist nicht bloss ein Erbteil Platos und des Christentumes, sondern es ist allen philosophischen, ethischen, religiösen, künstlerischen Bethätigungen gemeinsam; ja durch ihr blosses Dasein bezeugen diese Phänomene das Vorhandensein einer Hemmung, welche sie auslöst. — Die Menschen haben immer geglaubt und spekuliert, aber noch nie entdeckt, dass die Existenz dieses Glaubens und Philosophierens wichtiger sei, als sein zufälliger, oft absurder Inhalt; wer dies religiöse und metaphysische Bedürfnis verwirft, thut das aus demselben Gefühle des Ungenügens heraus, welches Glauben und Metaphysik unausrottbar erneuern muss. Die Neuzeit hat Denker gesehen, welche Moral, Religion und Metaphysik als eine Culturkrankheit bezeichneten (Rousseau, Nietzsche); in ihnen war das Bewusstsein lebendig geworden, dass die Erhebung des bewussten Geistes über die Data der Wirklichkeit und die allem Denken inhärente Antinomie thatsächlich von jeher das sichere Symptom der fundamentalen Abnormität dieser Wirklichkeit war.

Und so darf Spir sagen: „Erst die Einsicht, dass unsere Erfahrung, eben weil sie mit der Norm unseres Denkens nicht übereinstimmt, durch eine systematisch organisirte Täuschung bedingt, von Natur durchgängig darauf eingerichtet ist, der Norm unseres Denkens scheinbar zu entsprechen — erst diese Einsicht erhebt uns auf eine Höhe der Betrachtung, welche weder ein menschlicher, noch überhaupt irgend ein denkender Geist je überschreiten kann.

Diese Einsicht erschliesst uns auf einmal das tiefste Wesen sowohl des Denkens wie der Wirklichkeit

überhaupt, und ein fähiger und geübter philosophischer Denker kann aus dieser Einsicht allein das ganze System der wahren Philosophie ableiten, ebenso wie ein fähiger und geübter Mathematiker aus der newtonischen Formel des Gravitationsgesetzes das ganze System der Mechanik des Himmels ableiten kann." *)

§ 4. Wir haben nunmehr den Kern der Spirschen Erkenntnislehre vor uns: Die Welt, die wir erkennen, ist systematisch organisierte Täuschung. Erkennen ist logisches Irren, denn es verfährt nach dem Satze vom Grunde, der zu jeder Veränderung eine Ursache fordert und eben darum eine erste Veränderung, eine erste Ursache unfassbar macht und niemals auf ein Unbedingtes, als auf den Erklärungsgrund der Welt hinleiten kann.

Das Unbedingte ist nicht der Grund der Welt, sondern ihr normales, wahrhaft eigenes vollkommenes Wesen. Zwischen ihm und der Welt des Bedingten, die der Erklärungen bedürftig ist, besteht ein nie überbrückbarer Gegensatz. Derselbe radikale (nicht nur graduelle) Gegensatz besteht zwischen Gutem und Bösen, Vollkommen—Normalen und Unvollkommen—Abnormen. Das „Wahre — Schöne — Gute" ist die Norm; die Welt unserer Erfahrung dagegen, in der wir den geraden Gegen-

*) Spir's Definition des Schmerzes als eines „abnormen gefallenen Zustandes" ist Phrase, gerade so viel wert wie die unverdient berühmte Hegelsche Floskel: „Das Uebel ist nichts anderes als die Unangemessenheit des Seins zu dem Sollen" (Enc. § 472) oder die Definition eines Empirikers: „Schmerz ist Störung im Gleichgewicht der Nervenmolekule".

Diese mechanische und jene teleologische Auffassung des Schmerzes können wohl neben einander bestehen. (Letztere als die philosophisch wertvolle findet man dargelegt u. a. in R. Virchows Pathologie, J. G. Romanes geistg. Entwicklg. im Tierreich (p. 113); Paulsen, System der Ethik p. 202 etc. etc.; eine Darlegung über den Nutzen der Lust- und Unlustgefühle giebt auch das flache Buch von G. H. Schneider „Der tierische Wille" (p. 87 etc.).

satz des uns eingeborenen Ideales: Unwahres, Hässliches und Schlechtes, antreffen ist abnorm. Niemals kann Unwahres oder Unvollkommenes aus Wahrem und Vollkommenem abgeleitet werden. (D. u. W. I, 377, 414. Mor. u. Relig. Cap. 5.)

Es giebt nach Spirs Meinung eine absolute Norm, zu der alle Entwicklung hin will und von der die Welt der Erfahrung abfiel; ein absolut-Gutes und ein absolut-Böses; ersteres identificiert er mit Gott (Vers. v. Wiss. u. Relig. Bd. IV, 51); letzteres mit der Welt der Erfahrung (die also wohl des Teufels ist?). Alle Weltanschauungen, naturalistische, pantheistische, theistische scheitern daran, dass sie glauben, die Welt unserer Erfahrung könne und müsse erklärt werden, d. h. das Unbedingte könne schliesslich doch den zureichenden Grund des Bedingten enthalten. Aber das Unbedingte steht zur Welt nicht im Verhältnis der Ursache zur Folge, sondern es ist lediglich Norm der Welt.

Die Annahme einer ersten Ursache, zu der die Metaphysik uns drängt, widerspricht dem Gesetze der Causalität, welches uns zwingt zu der ersten Ursache immer eine noch frühere Ursache anzunehmen. Die Welt von Körpern, die wir empfinden, vorstellen und fühlen, ist unerklärlich und wird ewig unerklärt bleiben.

Sie ist eben nichts als der Irrtum unserer Organisation, naturnotwendiger, methodischer, organisierter Irrtum; logischer Irrtum.

„Die scheinbaren Gegenstände unserer Erkenntnis, die Körper sind zwar ihrem Begriffe nach unbedingt, aber diese Erkenntnis hat selbst eine nur bedingte Wahrheit und Gültigkeit. Denn unserer Körpererkenntnis entsprechen, wie wir wissen, keine wirklichen Dinge, sondern nur eine wirklich vorhandene Natureinrichtung unserer Empfindungen, welche der Auffassung derselben als Dinge im Raum factisch congruent ist. Dagegen existieren die Empfind-

ungen selbst, die gegebenen Objecte der Erfahrung wirklich und es ist von denselben eine absolut wahre, ohne Bedingung und Einschränkung gültige Erkenntnis möglich, nämlich wenn man sie gerade für das nimmt, was sie sind, d. h. für Empfindungen in uns; — aber diese Objecte sind selbst nicht unbedingt, sind keine Substanzen oder Dinge an sich, sondern blosse Erscheinungen, Phänomena, d. h. repräsentieren die Wirklichkeit nicht wie sie an sich, in ihrem ursprünglichen, unbedingten Wesen ist, sondern in der ihr fremden Form der Vielheit, des Wechsels und des Gegensatzes oder der Dualität von Subject und Object des Erkennens *).

Ich habe bisher aus Spirs Geiste heraus geschrieben, ich darf mich nunmehr kritisch zu ihm stellen.

Spir endete damit, das Leben als „Abnormität" zu kennzeichnen, weil er sehr naiv das Wesen des Lebens im Denken und das Reale im Bewusstsein, ja eigentlich in einem einzigen logischen Satze suchte, und weil er ausging von einem der unglücklichsten Sätze der Philosophie.

Wer mit dem kartesianischen „Cogito ergo sum" anfängt, also mit einer Identificierung von Denken und Sein, der muss einen Bruch in der Welt antreffen; der Sprachgebrauch verführt ihn, vom Leben zu reden, wo Bewusstheit gemeint ist und „tot" zu nennen, was unserer Wahrnehmung bewusstlos scheint.

Bewusstsein ist Grenze des Seins, begrenztes Sein. Das Denken kann sich selber so wenig aus seinen Formen erklären, als ein Buchstabe des Alphabetes den Satz lesen kann, den er bilden hilft, oder eine Kerze sich selber beleuchten; ein Auge sich selber betrachten kann . . .

Wer das Leben für Vorstellung hält, statt die Vorstellung als eine accidentielle, allerdings räthselhafte und abnorme Episode des

*) Weder das Geschehen (welches schon Kant für unerklärlich hielt, indem er die mit dem Satze der Causalität gegebene fundamentale Antinomie aufdeckte) noch die Welt überhaupt (welche nichts als Geschehen ist), weder Bedingtsein noch das räthselhafte Vorhandensein der Täuschung und des Uebels ist einer Erklärung fähig. Der Welt unserer Wahrnehmung, unserer Wahrnehmung selber liegt eine fundamentale, niemals zu vermeidende Antinomie unter.

Seins zu betrachten, muss freilich das Leben für unerklärlich und das Sein für transcendent halten.

Aber er beginnt sein Haus vom Dache an aufzuerbauen, wie Aristoteles es that mit seinem verhängnisvollen Satze ὁ νοῦς ἀν εἴη τῆς φύσεως ἀρχή (der Geist ist Anfang der Natur). Der Geist ist Endprodukt der Natur; jedenfalls das letzte Problem, das der Naturforscher sich stellen kann .... Es war ein grossartiger Irrtum des Menschen, dass er jahrhundertelang Leben und Denken identifizierte. Das that Anaxagoras, das that Plato und von Descartes bis Hegel war dieser Irrtum Grundgesetz. — Weil er Seele und Denken identifizierte (mens sive anima), darum musste Descartes den Tieren die Seele absprechen; das eigentliche Sein war der Gedanke; der Mensch, homo sapiens, war der Denkende.

So war man gezwungen, neben den Begriff des Lebens noch den tautologischen Begriff des Seins (des substantiellen Lebens) zu setzen; Leben aber im Sinne von Bewusstsein zu gebrauchen. Wir können mit dieser begrifflichen Unterscheidung nichts mehr anfangen, da wir jeder Zelle Bewusstsein zusprechen und diese Eigenschaft des Bewusstseins für eine Transformation des Lebens halten, die bereits in der anorganischen Welt beginnt*).

— — Es ist eine wunderliche Lehre: die Welt sei „abnorm", weil sie mit der für unser Denken konkludenten Norm (dem Satze der Identität, des Widerspruchs u. s. w.) nicht übereinstimme. Es hätte

*) Haeckel, Naturl. Schöpfungsgeschichte 7. Aufl. p. 678 ff.; Wundt, Vorles. über die Menschen- u. Tierseele 3. Aufl. p. 418—19; Huxley, Zeugnisse für die Stellung des Menschen in der Natur (1. Aufl. p. 124—27; Peschel, Völkerkunde 6. Aufl. p. 4; Darwin, Abstammung d. Menschen p. 118—19. Auf seiten neoscholastischer Philosophen wird freilich das Bewusstsein als menschliches Monopol betrachtet. So heisst es in Victor Cathrein's (S. J.) Moralphilosophie Bd. I p. 17: „Hätte der Mensch übrigens nichts als das Bewusstsein, der Adel seiner geistigen Seele wäre zweifellos. . . . Mitten im Wechsel aller Erscheinungen in uns wissen wir, dass wir dasselbe Einzelwesen sind und bleiben, und dass wir die Verantwortung für unsere Handlungen tragen. Mit Recht hat jemand gesagt, er werde vom Pferd steigen, sobald dieses zu sich selber spreche: Ich." — — Er braucht nur den Sporn zu verwenden und das Pferd spricht sehr deutlich: Ich. — Alle als „zweckmässig" angesehenen Lebensvorgänge im Pflanzenreiche sind bereits Aeusserungen eines durch Hemmung oder Gefahr ausgelösten Bewusstseins. —

heissen sollen: unser menschliches Bewusstsein ist abnormales Leben; die Erlebnisse unseres transitorischen Wachseins sind Schein und Täuschung, so weit sie Vorstellung sind. (cogito ergo non sum.)

Was ist denn schliesslich das Gesamtbewusstsein aller je gewesenen Individuen nach Vereisung des Erdplaneten oder dem Absterben seines lebendigen Ausschlages, wenn nicht eine zwecklose, abnorme, sehr kurze Weltepisode.

In solcher Interpretation wäre eine Lehre von der Abnormität des Bewusstseins (des Ich, der Vorstellung, der Individuation) fruchtbar und gross; auch dann wenn ihr die Sinnenfeindlichkeit und asketische Lebensabkehr genommen würde.

Spir ist Altruist und Christ wie alle Russen; er gehört weniger zur Schule Herbart als zur Schule Tolstoï; das Wahre seines pessimistischen Systemes erinnert an einzelne Resultate Schopenhauers und Mainländers und besteht auch ausserhalb des Christentumes.

Aber weil die Welt der konkreten Vorstellungen Trug und Schein ist, soll man darum in eine abstrakte Vorstellung flüchten, in ein möglichst qualitätenloses Ideal, eine leere, unvorstellbare, immanent gegebene „Norm", welche ja doch auch ihrerseits, so inhaltlos sie auch gedacht wird, durch logische Schlüsse aus konkreten Datis erschlossen wurde, als kategorische Forderung unseres Denkens?!

Ein moralisch so präoccupierter Doktrinair wie Spir freilich will lieber alles Leben für abnorm und sein unlustiges Teilchen Bewusstsein für massgeblich halten, als eingestehen, dass das Leben jenseit seines Bewusstseins läge, weil alles Denken sekundär sei (und zwar nach meiner eigenen Lehre: ausgelöst durch Hemmung).

Weil Spir die Substanz, das wahrhaft Lebende nicht im Wissen vom Leben findet (warum sucht er sie denn auch im Wissen?), so verlegt er sie in seine blasse, blutleere transcendente „Norm", die er meistens „Gott" nennt und in geheimen Winkeln seines Bewusstseins sich immer doch nach Anbildern menschlicher Wesenheit, geistig und gut, vorstellt.

Als ob die Begriffe norm und abnorm nicht Relationswerte seien, in bezug auf uns selbst; eben gültig, wenn man unserem geistigen Organismus erst einmal heimlich so viel Competenz unterschiebt, dass er damit selber erweisen kann, dass er keine Competenz habe!

Als ob der naive Satz: „Die Vorstellung ist abnorm" etwas anderes enthalte als: „die Logik ist unlogisch". —

Nun aber könnte man wohl bei der Entlarvung der Bewusstheit als eines „abnormen" Modus des realen Lebens haltmachend, eine Lehre weiterbauen, welche Willen gegen Erkenntnis, Instinkt gegen Wissen ausspielt; idealistisch, voluntaristisch, naturalistisch und individualistisch.

Bei E. Rénan findet man den typischen Ausspruch: „Wie die Perle nur eine Krankheit der Perlmuschel, so ist auch das Bewusstsein (oder die Seele) in unserm Innern eine Krankheit, wie die Perle in der Natur"; und Schopenhauer nennt den Geist einen Parasiten am Leben.

Dies ist der fruchtbare Satz Rousseaus: L'état de réflexion c'est un état contre la nature.

Von dieser Kritik des Bewusstseins aus lassen sich die verschiedenartigsten Systeme begründen; und das ist thatsächlich geschehen. Hieronymus Hirnheim, Abt von Prag, erklärt mit Pascal und Mallebranche aus *theologischen* Motiven das Wissen für „die Pest des menschlichen Geschlechtes".

Andere, Bayle oder d'Argens, begründen ihre *Skeptik* mit der „l'incertitude des sciences".

Agrippa von Nettesheim begründet die *Magik* ebenfalls mit einem Werke de incertitudine scientiarum.

Für unsere moderne Philosophie aber ist eine solche das Wissen demütigende; Kunst und Religion über Wissenschaft, Impuls und Wille über Bewusstsein erhebende Lehre fruchtbar und wertvoll, denn wir sind geneigt in unsern wissenschaftlichen Leistungen die Rechtfertigung unseres Lebens, in unserem Bewusstsein unsere Würde zu suchen, auf Kosten eines harmonischen Menschentumes.

Vollends wertvoll in Zeiten, die vieles vergessen müssen, um leben zu lernen, sind manche, bei Spir auftauchende Gedanken zu einer Kritik der Begriffe, welche zumal alles blos ruminierende historische oder analytische Wissen entlarven müsste als Ausfluss depotenzierter Vitalität und gehemmter Schöpferkraft; welche als Gegenpol unserer Gelehrtentugenden und Gelehrtengüte den kläglichen Mangel an starken, heroischen Affekten und die nüchterne Verflachung aller starken Instinkte aufdecken dürfte. — — —

— — — — — — — — — — — — — — — — —

Es ist durchaus richtig, was Spir lehrt, dass die Existenz der Schmerz- und Unlustgefühle einen abnormen Zustand des Bewusstseins dokumentiere; aber sie dokumentieren darum nicht, wie er meint, das Bewusstsein selber oder das Leben als Abnormität.

Das bewusste Leben, für uns normal, in bezug auf Leben überhaupt abnorm, ist nicht durchaus schmerzlich und bedrängt, sondern es ist ausgelöst durch Schmerz und Bedrängnis.

Dies ist auch der tiefere Sinn der Darwin'schen Lehren vom Kampf ums Dasein (die Folgerung freilich, dass der Siegende eben darum auch der Tüchtigere sei, führte nur zur Vergötterung des Erfolges). [Spirs Kritik des Darwinismus D. u. W. Bd. II p. 160 ff. sowie die folgenden Ausführungen über Teleologie und den Logos in der Natur sind dürftig.]

Ob das Bewusstsein an sich lustvoll oder unlustvoll sei, hängt von seinem Inhalte ab. Im allgemeinen freilich streben alle Lustgefühle zur Unbewusstheit; andererseits bietet auch das Bewusstsein Lustgefühle, die freilich niemals ganz rein und unvermischt mit Schmerz sind (Gefühl des eigenen Wertes, Kraftgefühl etc.); auch die relativ reinste Lust, der aesthetische Genuss, dünkt uns nicht mehr (wie es Schopenhauer und Schelling erschien) eine kontemplative Entselbstung, uninteressiertes Versenken in Ideen und Urzustände, sondern Freude an menschlichen Aktivitäten (Th. Lipps; J. Volkelt).

Dagegen ist Bedingung des Bewusstseins eine Hemmung; das Princip des Bedürfnisses, das in der Physiologie wertvoll wurde, sollte auch in der Psychologie herangezogen werden.

Es ist freilich eine unlogische Verwechslung von causa und conditio, wenn man, wie Spir gelegentlich thut, die Phänomene des Bewusstseins erklärt aus Zuständen, welche Bewusstsein auslösen.

Das Denken des Menschen wurde *ausgelöst* durch den Zwang der physisch mächtigeren Tierwelt gegenüber eine Waffe zu besitzen; Not und Leiden jeder Art sind Mittel die Gedanken reicher und individueller zu machen*) . . .

— — — — — — — — — — — — — — — — —

Die Lehre von der Herkunft des Bewusstseins aus der Not steckte schon in Schellings (von Schopenhauer aufgegriffener) wunderlicher Definition des Lebens als eines beständigen „Kampfes um Erhaltung des Gleichgewichtes".

---

*) Die trostreiche Lehre von der Kraft der Not und der Ausbildung des Genies durch Schranken und Reibung, ist bereits auf den Kopf gestellt worden durch die modernen Theorieen italienischer Biologen (Patrizzi, Salerti, Lombroso), nach welchen Genie und Geistigkeit an sich krankhaft sind. Krankheit kann freilich seltene Menschen vergeistigen und verfeinern; Not kann fruchtbar und stark machen, worlds work is done by its invalids; aber auch hier verwechselt causa und conditio, wer das Grosse und Schöne für krankhaft hält. Diderot sagte, „Genie setzt immer eine Unordnung im Organismus voraus" (Elem. de physiol. Bd. IX); ferner J. J. Moreau de Tours (Les facultés morales considérées au point de vue médical) „Das Genie ist eine Neurose"; Schopenhauer: „Das Genie ist im Grunde ein Monstrum per excessum"; und schliesslich verstiegen sich Mediziner wie Lombroso, Möbius, Türk, Hirsch, Sadger, Nordau u. andere zu dem Satze:

Aus dieser Lehre folgt zwar, dass alle Kultur Schwächung des primitiven negativen Lebens sein muss; nicht aber Spirs Satz, dass das Bewusstsein selber abgefallen und abnorm sei; sie braucht nicht pessimistisch ausgedeutet zu werden wie es Mainländer thut mit seinem Gesetze von der Schwächung der Energie (das er dem Robert Meyerschen entgegenstellt).

„Das Pathologische ist die Bedingung des Höchsten" (Möbius, Das Pathologische bei Goethe; Neurol. Beiträge), worin freilich ein Stück Wahrheit steckt, wenn der Satz nicht so verstanden würde, als ob das Höchste pathologisch sei. Der Grübelhunger des philosophischen Genies fällt nach einer Äusserung des grossen Stendhal oft mit Augenblicken geschwächter Körperlichkeit zusammen; das Wissen ist wie die Tugend eine Beschränktheit. Auch die Kunst ist zumal nach Auffassung der Romantiker aus Hemmungen abzuleiten. (G. Brandes Moderne Geister p. 237 ff.) Goethe bestätigt das in zahllosen Aussprüchen. Indessen ist festzuhalten, dass das Kunstwerk selber Sieg und Ueberwindung einer Unlust oder eines Ungenügens ist, welcher nichts mehr von Sehnsucht und Indignation anhaftet. — —

Nach Seneka (de tranquill. animi, sub finem) soll Aristoteles gesagt haben, dass kein grosser Geist ohne Beimengung von Narrheit gewesen sei; indessen findet sich in den uns bekannten aristotelischen Schriften nur die Frage, warum alle grossen Geister Melancholiker gewesen seien. (Προβλημ. XXX. 1.)

Alle diese Lehren über die Kehrseite der Geistigkeit sind indessen in viel weiterem Sinne wahr als man bisher ahnte.

Es ist nicht nur wahr, dass Intelligenz und Schmerzempfänglichkeit überall einander entsprechen und dass Genie trauriger Notausgang des bedrängten Lebens ist — die intellektuelle Höherzüchtung, die „Cultivierung" der Menschen überhaupt ist Zuwachs an Schmerz.

Man kann heute bereits im Stadium noch relativ sehr ungeweckter, tierischer Bewusstheit die Menschen teilen in solche, die noch naiv zur Geistigkeit hinwollen und solche, die vom leidvollen Verhängnis des tiefen Wissens ergriffen, bereits in eigener Seele erfuhren, dass es auf dem Wege der Cultur keinen Fortschritt des Menschen zum Glücke giebt, dass vielmehr die Summe aller Lebensenergie eine gegebene, ewig gleiche ist und durch Zunahme der bewussten (durch Hemmung transformierten) Energie die Kräfte des Lebenswillens und die unbewussten Affekte entsprechend abnehmen. Dieses Gesetz der Erhaltung der (Willens- und Bewusstseins-) Energie versteht sich fast von selbst und doch ist es niemals bisher ausgesprochen worden und soll, si vita suppeditabit in meiner eigenen Lehre seine Begründung erhalten. —

Ein Liebhaber des Lebens wie Leibniz hat gerade den Gedanken, dass Schmerz Geist und Bewusstsein auslöse, zu optimistischen Deduktionen verwendet; und einzelne Denker haben gelegentlich die „Freude an der bewussten Existenz" als ethisches Prinzip aufgestellt. (Schuppe, Siebeck, Thiele.)*)

Hier sei zur Illustrierung der Lehre von der Herkunft des Bewusstseins noch auf eine interessante praktische Erfahrung verwiesen: Man kann unsere Haustiere nicht besser menschenähnlich und bewusst machen als durch beständige Anspannung. Dompteure pflegen Hunden, die sie gelehrig haben wollen, wenig Nahrung zu geben und vor allem Schlaf zu entziehen. Die Tiere werden dadurch „geweckt". Dagegen schwächt reichlicher Schlaf und üppige Nahrung ihre Auffassungsgabe im selben Masse als sich ihre physiologische Gesundheit hebt.

Durch Mangel wächst hier also der Intellekt des Tieres über den seiner Gattung hinaus, ähnlich wie man Pflanzen, welche bei üppiger Nahrung in Blattwerk zu verschiessen pflegen zum Blühen bringt dadurch, dass man sie karg ernährt.

Bei einer Reihe von Culturpflanzen ist meiner Auffassung nach die Blüte eine Krankheit oder Abnormität. . . . .

---

*) Den Kampf und die Not als integrierenden Bestand des Lebens werten und nur aus ihnen alle Cultur ableiten, ist das „Pessimismus"? Ist es nicht Liebe zum Leben, die den Menschen als Brücke zu grösseren Möglichkeiten lieben lehrt? In seinem Bewusstsein zufrieden sein, heisst das Lebensliebe? Ist etwa Hinz und Kunz „das" Leben?

III. Teil.

Folgerungen.

„Mill hatte einmal John Herschels Werk discourse on the study of natural philosophy gelesen und sogar recensiert, ohne darin irgend etwas gefunden oder davon profitiert zu haben; später hat Mill in ebendemselben Werke die deutliche Darlegung der vier Methoden der Induction gefunden, die er dann seinem eigenen Werke über Logik zu Grunde legte. — — — Handelte es sich um eine Lehre, welche Lärm erregte, so war das Nichtverstehen ihre beste Empfehlung. Besitzt aber ein Gedankensystem keine äussere Empfehlung, so bestätigt das Nichtverstehen die Nichtbeachtung und keiner begreift, dass alles auf die Leser ankommt.“ — A. Spir.

1.

Besondere Beachtung verdient die Abhandlung Otto Caspari's über Spir. Sie steht in Caspari's Werke „Die Grundprobleme der Erkenntnisthätigkeit, beleuchtet vom psychologischen und kritischen Gesichtspunkte". (Berlin 1876. Erster Band: Die philosophische Evidenz mit Rücksicht auf die kritische Untersuchung der Natur des Intellects, Seite 230—240 und p. VIII.)

Caspari vertritt in diesem von Fechner und von Lotze vielfach beeinflussten Werke einen kritischen Empirismus, der in der mathematischen Evidenz das eigentliche Kriterium der Philosophie sieht.

Hierin stimmt er mit Spir überein; während aber dieser in der Art von Spinoza und Descartes ein metaphysisches System nach mathematischer Methode entwickelt, wünscht Caspari das metaphysisch Unendliche (Unbedingte und Absolute) auf den Begriff des mathematisch Unendlichen zurückzuführen. Die mathematische Evidenz, das Wesen der Relation, der Grössenunterscheidung ist für ihn das einzig Objektive; „aber obwohl man in der mathematischen Evidenz ein erfahrungsmässiges Unbedingtes und somit die wahre Objectivität in Händen hält, sucht der Philosoph doch erst hinterher noch das reine und wahre Unbedingte als das sogenannte Absolute." — — —

„Bei aller Hochschätzung des Verfassers — es hat kaum ein neuerer Philosoph ebenso wie Spir ins Unbedingte sich hineingearbeitet, um sich hiermit die Welt der

Erscheinungen und Erfahrungen völlig unverständlich zu machen. Er, wie kein Anderer unter den modernen Forschern, hat die ganze Erscheinungswelt eingerissen und zerbrochen, um neugierig nachzusehen, wie sie wohl inwendig aussieht und gemacht wird." —

Caspari paraphrasiert Ideen aus Lotzes ‚System der Philosophie'; „der Satz A = A ist so lange leer und blind, so lange er nicht den Satz der Causalität, der auf den logischen Zusammenhang, die Relation und die Verbindung eines gleichzeitigen A und B geht, gleichzeitig mit umfasst. Suchen wir aber den Satz der Identität mit dem der Causalität zusammenzufassen, so kommen wir auf die nämlichen Erörterungen zurück, wie sie von Lotze in so geistvoller Weise gemacht wurden. Es bleibt nichts übrig, als anzunehmen, dass es sachlich ursprüngliche Zusammengehörigkeiten des Verschiedenen giebt (ursprüngliche Synthesen), deren Beziehungsglieder durch keine Zwischenvermittelung zusammenhängen, welche ihre Vereinigung als noch so entfernte Folgen des Identitätsgesetzes erscheinen liesse, und die demnach unmittelbar zusammengehören" *). —

— — — — — — — — — — — — — — — — —

Ganz andersartig sind die Einwände, welche Laas gegen Spir's paradoxe Wendung des Satzes der Identität macht.

Wenn dies Grundgesetz unseres Denkens mit der Wirklichkeit nicht übereinstimmt — meint Laas —, so dürfen wir daraus wohl eine fundamentale Antinomie unseres Denkens folgern, dürfen aber nicht einen der Con-

*) Spir würde gegen Caspari einwenden, dass er selber die Existenz solcher ursprünglicher Synthesen angenommen habe, indem er den Satz der Identität und des Widerspruchs wie auch den der Causalität als verschiedene Versionen ein und derselben Grundthatsache aufgezeigt habe, und dass eben ***diese*** Grundthatsache die Grenze sei, an der sein dualistisches System halt macht. —

stitution unseres Denkens zu grunde liegenden Irrtum auf unsere Wahrnehmungen abwälzen. (Anal. der Erfahrg. p. 36; Spitzer, Diss. p. 23.)

„Weil das empirisch Wirkliche, soweit wir es bis jetzt haben erproben können, nirgends zu dem Verdachte Anlass gegeben hat, als könne eine logisch untadelige Gedankenreihe, wenn sie an das Wirkliche korrekt angeknüpft ist, die Congruenz mit letzterem jemals verlieren, darum sprechen wir in bezug auf das uns bekannte Sein den Satz aus, dass alles, was in seiner Sphäre möglich sein soll, mindestens denkmöglich sein müsse, darum bauen wir auf die ontologische Wendung des princip. identit., und es wird wie in der logischen Fassung der letzte Grund unserer logischen Entwicklungen, der selbstverständliche Ankergrund für alle Bestimmungen über empirisches Sein. Beruht aber die ontologische Gültigkeit eines Denkgesetzes nur auf dem Zutrauen, das wir ihm infolge seiner Übereinstimmung mit der Natur der Wirklichkeit schenken, und findet sich wirklich, wie Spir behauptet, an keinem Gegenstande der empirischen Welt, die uns umgiebt, der einzigen, die uns bekannt ist, das Identitätsgesetz bewährt, was bleibt uns anders übrig, als dessen objektive Gültigkeit schlechtweg zu verneinen? Spir aber stellt das Ding auf den Kopf; er leugnet die Realität der wahrgenommenen Körper, weil sie dem Identitätsprincip widersprechen, und zugleich, ja eben darum erkennt er es als ein zwingendes Zeugnis für das Vorhandensein einer nicht empirischen Welt und als eine untrügliche Offenbarung über deren Natur an. Was nützt es aber, die gegebene Welt mit einer anderen zu vermehren, die dem Identitätsprincip entsprechen soll, wenn selbst die empirische Wirklichkeit, deren Realität auch Spir anerkennt, seine ontologische Gültigkeit negiert?" Der letzte Satz ist sophistisch und kann Spir ganz und gar nicht treffen; Spir behauptet, dass „an sich in

seinem eigenen Wesen jedes Ding mit sich selbst identisch sei", bezieht also das Identitätsprincip auf das eigene Wesen der Dinge und anerkennt die empirische Wirklichkeit nicht als die wahre Realität.

— — — — — — — — — — — — — — — — — —

Die Ausstellungen von Laas und von Caspari sind die wichtigsten, die zu Spir's erkenntnistheoretischem Systeme überhaupt gemacht wurden. — Auf ihren eigentlichen Kern reduciert, stellen sich diese drei Auffassungen desselben Problemes, nämlich des Problemes der Identität, etwa so zu einander:

Spir sagt: Der Satz A = A ist das Fundament alles praktischen und theoretischen Denkens; er ist der einzige synthetische Begriff a priori, den wir kennen, und ich kann alle übrigen Begriffe, auch den der Causalität, aus diesem einzigen Satze herleiten. Nun finde ich aber, dass im gesamten Bereiche meiner Wahrnehmungen kein einziges Objekt wirklich diesem Satze entspricht; also bezieht sich dieser Satz (der unserem Denken zu grunde liegt) gar nicht auf die empirische Welt, sondern ist ein Grenzbegriff, der uns das Vorhandensein einer überwirklichen Norm verbürgt.

Dem gegenüber äussert der Laas'sche Positivismus sich so: Zugegeben, dass der Satz A = A nirgend in der Welt Gültigkeit hat, so beweist das nicht, dass in dieser Welt eine Antinomie zu herrschen brauche, sondern nur, dass unser Denken relativ sei. Stimmt unser Denken nicht mit unserer Erfahrung überein, so ist das ein Unglück für das Denken, nicht aber ein Beweis für den geringeren Wert, oder die pessimistische Beschaffenheit unserer Erfahrung *).

*) Spir würde gegen Laas so argumentieren: Es kann — wie Kant lehrt — nur da ein Wissen geben, wo sich die Natur nach unseren Vorstellungen richtet. Ich weise nur nach, dass das Grundgesetz unserer Vorstellungen unmöglich aus der Natur gewonnen

Caspari endlich lässt sich überhaupt nicht darauf ein, den Satz A = A in seiner Nacktheit und Isoliertheit als richtig anzuerkennen. Indem wir diesen einen Satz aussprechen, meint er, ist uns schon a priori eine Synthese mit anderen Sätzen gegeben, nicht zwar derart, dass man diese anderen Sätze (etwa den des Widerspruchs oder der Causalität), so wie Spir es thut, aus dem primären Satze A = A herleiten dürfe, sondern derart, dass der Satz der Causalität gleichzeitig neben dem Satz der Identität gegeben ist und beide Sätze überhaupt nur durch ihre Synthese, nicht aber isoliert und ohne Bezug auf die übrigen Gesetze unseres Denkens einen Sinn haben; es giebt keine Begriffe, die a priori gültig sind, wohl aber letzte synthetische Wahrheiten; der Satz der Identität hat in seiner abstrakten Nacktheit nur eine Pseudoevidenz und der Satz A = A ist keineswegs axiomatischer als der Satz A + B = C. —

Wir sehen hier drei Forscher vor derselben Grenze des Denkens stehen, von denen der eine das für das Wichtigste hält, was jenseits dieser Grenze liegen dürfte, der zweite sich nur aus dem, was er diesseits der Grenze beobachten kann, zu schliessen gestattet, der dritte die exakte Festsetzung der Grenze selber für die vornehmste Aufgabe seines Denkens hält. —

2.

Da die oben entwickelten erkenntnistheoretischen Gedanken unbekannt blieben und ihre Consequenzen nicht

sein kann und nirgend von ihr bestätigt wird; man mag nun nach Belieben der Natur oder dem Verstande recht geben — der feste Punkt, auf dem ich fusse, ist die Thatsache der Unvereinbarkeit beider, oder die Erkenntnis, dass der Verstand das Organ unseres (naturnotwendigen und „Wahrheit" zubenannten) Irrtumes sei.

verstanden wurden, so entschloss sich unser Philosoph zu einem sehr ungewöhnlichen Schritt. Er veröffentlichte einen Aufruf, in welchem er die Mitlebenden ersuchte, seine Gedanken zu widerlegen und demjenigen, der seinen Grundsatz von der Abnormität der Erfahrung und des Bewusstseins erschüttern könne, eine Geldbelohnung versprach*). Es fanden sich aber keine Bewerber um dieses Honorar. Ein Denker, der die Philosophie als eine Art Begriffsmathematik betrieb und auf die gefährliche mathematische Methodik des Descartes oder Spinoza zurückgreifen wollte, stand den Neigungen seines Zeitalters fremd gegenüber; er forderte mehr Zeit zur Nachprüfung seiner Gedankengänge, als ein moderner Leser erübrigen kann. Seine platonisierende Moralphilosophie steht der Erkenntnislehre im Wege; seine Schriften schienen Predigten eines präoccupierten Dogmatismus und doch hatte wohl kein anderer Denker die Lehren des Naturalismus und Positimismus so gründlich beherrscht und nachgeprüft, wie gerade Spir.

Er behauptete nicht, sie widerlegen zu können, und bezeichnete sein System wiederholt als System des Relativismus; aber alles lag ihm an der Frage, ob Logik und Mathematik uns nicht doch zu einer absoluten Wahrheit befähigen.

Ist Jemand so konsequent Subjektivist, dass er auch den Satz der Identität für eine relative Wahrheit und „das Einmaleins für die schlechteste Wahrheit, die es giebt", hält, nun, so ist freilich weder Metaphysik noch Erkenntniskritik möglich — aber es ist dann überhaupt jede ernsthafte Behandlung des Lebensphänomenes ausgeschlossen und die phantastischste Fabel romantischer Philosophen gerade so gute, ja auch wohl „biologisch bessere"

*) Erörterung einer philos. Grundeinsicht (Vorwort) kleine Schriften p. XV. Philosoph. Monatshefte XI, 6.

Wahrheit, als das denknotwendige Ergebnis streng methodischer Forschung. Giebt man aber zu, dass die Analyse des Erkennens auf einen oder mehrere Sätze führt, welche wir als apriorische und absolut gewisse Axiome des Erkennens ansprechen müssen, so handelt es sich in der Philosophie künftig nur noch um die Auswahl und Formulierung dieser Sätze und um die Aufgabe, nichts für wahr zu halten, noch als wahr zu behaupten, was sich nicht auf diese logischen Grundsätze zurückführen lässt.

Für Spir nun giebt es überhaupt nur ein einziges Axiom, nämlich den Satz der Identität; aus diesem leitet er als „weitere Aprioritäten" nach einander ab: Causalität, Raum, Zeit und Substanz.

Eine analoge Ansicht vertrat gleichzeitig mit Spir: Schmitz-Dumont in seinen Büchern: „Die mathematischen Elemente der Erkenntnistheorie" und „Zeit und Raum in ihren denknotwendigen Bestimmungen, abgeleitet aus dem Satz des Widerspruchs" (1875). Auch für Dumont ist die Mathematik eine erweiterte Logik und die Logik das Kriterium der Philosophie.

Seine Ableitung von Zeit und Raum aus dem Satze des Widerspruchs wäre nur zu ergänzen durch den oben entwickelten Beweis Spirs, dass der Satz des Widerspruchs seinerseits wiederum nichts anderes ist, als die negative Form des Satzes der Identität.

Für das letztmögliche Resultat alles bewussten Denkens hielt Spir die Entdeckung, dass mit dem primären Axiom alles bewussten Denkens (dem Satze der Identität) kein einziger Gegenstand unseres Denkens übereinstimme, dass also schon im Principe ein Widerspruch unseres Denkens zu konstatieren sei und uns somit nur die Möglichkeit bleibe, entweder auf alle Gültigkeit unserer Denkresultate zu verzichten und uns kritiklos der Illusion zu überlassen, oder aber als einzig wahres Denkresultat das von ihm gefundene zu acceptieren, nach welchem das ge-

samte Bewusstsein, seine Denkergebnisse und alle Elemente seiner Erfahrungen unwahr sind.

Die Unwahrheit und Abnormität des bewussten (denkenden) Lebens geht nach Spir daraus hervor, dass das ihm zu Grunde liegende Gesetz ein ihm fremdes Element enthält, welches uns die sichere Gewissheit einer ausser unserem Ich und seinen Objekten existierenden Norm übermittelt.

Man wird bei dieser „letzten Wahrheit" unwillkürlich an den bekannten Ψευστῆς des Eubulides erinnert, nach welchem ein Kreter als letzte Wahrheit verkündet, dass — alle Kreter Lügner seien.

3.

In seiner Erkenntnistheorie wünschte Spir, wie er in zahlreichen Schriften und Briefen geäussert hat, vor allem eine Erneuerung der kriticistischen Philosophie zu geben. Der wichtigste Vertreter dieser auf Kant zurückgreifenden Doktrin war ihm Herbart, während er die neukantische Philosophie (etwa Schopenhauer oder Lange) für keine Verbesserung der kantischen Lehrsätze hielt.

Als Moralist und Religionsphilosoph trat Spir erst nach Vollendung seines Systems auf (1873), es ist unmöglich, die zahlreichen ethischen und religiösen Schriften Spirs ohne Kenntnis seiner Logik recht zu beurteilen. —

Der historische Forscher wird in diesen Schriften eine noch anwachsende philosophische Strömung wiederfinden, die der Überschätzung der Sinnlichkeit und des Verstandes gegenüber die Innerlichkeit und die unerkannten Mächte der Seele wieder zu Ehren bringt. Man könnte an die Philosophen der Romantik, an Schelling oder

Schopenhauer erinnert werden, wenn nicht bei diesen mehr das Gemüt oder der Wille das bestimmende Motiv abgegeben hätten, während Spir wider den exakten Empirismus die Vernunft ausspielen will und gegen die induktiven Wissenschaften die Macht der Deduktion und der „Ideen" verficht. Man wird an Hegels Panlogismus erinnert, obwohl Spir als Quintessenz seiner Philosophie einen Satz aufstellt, der die direkte Umkehrung der Hegelschen Lehre ist, nämlich den Satz, dass „alles Empirische unvernünftig" sei.

Man kann auch an die Reaktion der Leibnizischen Philosophie gegen den französischen Materialismus denken. (Lange, Gesch. d. Materials. p. 332 ff.). Mit den Aufsätzen über die „apriorischen Elemente des Erkennens" und den „Anmerkungen zu Kant's Lehre von der Apriorität" beginnt Spir über Herbart hinaus zum Teil auf den Intellektualismus des Descartes, zum Teil strenger als Schopenhauer und fast so schroff wie Berkeley — auf den Akosnismus zurückzugreifen.

Je schärfer dann Spir alles Bewusstsein als etwas Abnormes, und das Leben des Individuums als eine Verirrung bezeichnet, um so mehr vermisst man bei ihm eine klare Unterscheidung des normalen Bewusstseinsinhaltes vom Abnormen. Er behandelt Traum und Vorstellung, Hallucination und Phantasie so, wie es Taine versuchte, als gleich wertige und gleich wahre Vorgänge*).

Sehr missverständlich sind die Auslassungen Spirs

*) „Das Resultat der Untersuchungen von Helmholtz über den Gehalt und Ursprung unserer Wahrnehmungen ist also dies, dass unsere Erfahrung dem Wesen nach mit dem Traume verwandt ist, nämlich eine Täuschung enthält. Denn in Wahrheit nimmt jeder von uns nichts Anderes als seine eigenen Sinnesempfindungen wahr." . . . Ganz recht! Aber Veränderung meiner Zustände wird veranlasst durch Ursachen, welche nicht nur in meinem Organismus liegen. Die Welt der Wahrnehmung ist nicht nur Sinnesempfindung. . . .

über Schopenhauer. Er hält ihn (cfr. Tabelle sub II 1 b.) für einen Philosophen, welcher das Dasein der Substanz auf grund aprioirischer Causalität folgert, dann aber das Dasein und Wirken von Substanzen überhaupt negiert. Hierin erblickt er erstens den Grundwiderspruch in Schopenhauers unmethodischem Systeme und zweitens weist er nach, dass die allerdings apriorische Kategorie der Causalität immer nur den Schluss auf weitere Veränderungen, nie aber ein Folgern auf Substanzen zulässt*). (D. u. W. III 254—287.)

*) Dieser Einwand kann Schopenhauer nicht berühren, da er das Wesen der Welt durch unmittelbare Anschauung, nicht aber auf grund logischer Folgerung erschliesst. Auch Kant soll, nach Spir, das Ding an sich, seinen eigenen Lehren zum Trotz, als Ursache der Erscheinung angesehen haben, also den Quell der Erfahrungswelt aus Denkgesetzen erschlossen haben, die seiner Lehre nach, doch nur für die Erfahrung gültig sind. (D. u. W. Bd. I p. 410.) Das ist die alte Kritik des Aenesidem-Schulze, die Spir aufwärmte; Kampf gegen das Ding an sich, wie ihn O. Liebmann u. andere geführt haben. Spir macht Kant gegenüber sich zwar des verbreiteten Fehlers schuldig, die reinen Anschauungsformen (die nach Kants Meinung sogar einem transcendentalen Bewusstsein zugehören) mit den Kategorieen des empirischen, individuellen Bewusstseins, mit den Verstandesformen, auf eine Stufe zu bringen. Bei Kant aber sind transcendentale Aesthetik und transcendentale Analytik getrennte Gebiete. Die reinen Begriffe sind den Anschauungsformen übergeordnet und zwischen Sinnlichkeit und Verstand vermitteln die Schemata der Einbildungskraft .... Diesen Umstand (dass das Ding an sich insensibel aber nicht unvorstellbar sei, und dass Anschauungsformen und Denkformen bei Kant nicht gleiche Dignität haben) macht z. B. Falckenberg (Gesch. d. Philos. 3 Aufl. p. 310) gegen Liebmann geltend, (welcher seinerseits freilich einwenden könnte, dass nichts gedacht werden könne was nicht zuvor empfunden sei, demnach das insensible „Ding an sich" auch irrational sein müsse). Gleichwohl bezeichnet Falckenberg selber (p. 319) die reinen Anschauungen, die Kategorieen und die Ideeen zusammen als „Funktionen des Geistes", was entschieden nicht Meinung Kants war .... Ebenso dubiös ist die bei Falckenberg p. 293 ausgeführte kantische Lehre, dass ein Doppeltes ausserhalb der Vorstellung des Individuums existiere,

Was den ersteren Vorwurf betrifft, so ist Schopenhauer von ihm frei, weil bei ihm die Körperwelt unserer Vorstellungen an sich eben Wille ist. Bei Spir steht die Substanz zur Welt in keinem anderen Verhältnis als der „Norm" zur „Abnormität". Wirken wie Geschehen giebt es nur in der Erfahrungswelt, nicht in ihrem Substrat. Die Lehre, dass die Causalität nie auf eine Substanz leiten könne, sondern die Perception der Körper als Substanzen ein naturnotwendiger Irrtum aller Erfahrung sei, dem gegenüber die aus dem abnormen Zwiespalt der Erfahrungswelt zu folgernde Substanz auf keine Weise den zureichenden Grund für die Erfahrungswelt enthalten könne, ist der Kern der Spir'schen Erkenntnistheorie*).

In den Phil. Monatsheften 1878 Bd. 13 p. 352 etc. hat Th. Lipps in einer Recension von Denken und Wirklichkeit dem Spir'schen Systeme einen fundamentalen Paralogismus vorgeworfen. Es scheint mir, dass Lipps an

nämlich das Ding an sich und die Permutationen der Erscheinung. Eine von mir gesehene Rose existiere fort als Rose und werde vom Winde entblättert, ohne von einem Subjekt angeschaut zu werden. Dies aber ist eine von Kant andererseits gerade wieder angefochtene Aussage. Veränderung und Geschehen giebt es nur innerhalb der Erkenntnis und die einen sich gleich bleibenden Complex von Empfindungsmöglichkeiten fixierenden menschlichen Worte „Rose" und „Wind" haben nur in bezug auf unser Bewusstsein einen Sinn. Ein tief im Meere liegender Stein, den nie ein Auge sehen würde, existierte nicht als „Stein" (als Merkmalgruppe menschlichen Vorstellens); vielleicht existierte er für die Empfindung einer Alge, die von ihm lebt, oder für die Facettenaugen eines Insektes, aber als „Stein" wird er erst in Wechselwirkung mit einem Menschenauge geboren.

*) „Ein Hauptziel aller meiner Schriften ist, nachzuweisen, dass die sämmtlichen Thatsachen sowohl auf dem physischen wie auf dem moralischen und dem intellektuellen Gebiete dafür sprechen, dass das Unbedingte, die Norm, nicht aber der zureichende Grund der Dinge ist; dass die Welt der Erfahrung Elemente enthält, welche dem Unbedingten fremd sind und zu diesem in einem radikalen Gegensatz stehen." —

jener Stelle Spir zweierlei unberechtigte Unterstellungen gemacht habe. Er unterschob Spir erstens einen Doppelbegriff des Unbedingten, indem er meint, dass das Unbedingte zwar unabhängig von einem seinem Wesen fremden Elemente sein müsse, aber doch seinem eigenen Wesen immanente Relationen enthalten könne, — nach Spir aber kann die Substanz weder Relationen noch Geschehen irgend welcher Art enthalten. Zweitens fasste Lipps das Verhältnis zwischen Unbedingtem und Bedingtem als Verhältnis von Grund und Folge auf, während es nach Spir dauernd unmöglich bleibt, die Welt der Erfahrung jemals als etwas Unbedingtes, oder mit dem Unbedingten irgendwie Zusammenhängendes, oder aus ihm Folgendes denkbar zu machen. Eine Brücke von der Erfahrung zur Substanz und eine Erklärung der Welt aus ihrer Substanz giebt es bei Spir nicht, wie er denn überhaupt die Möglichkeit einer Metaphysik vollständig leugnet. Die absolute, unveränderliche, schmerz- und wahnlose Norm des Denkens steht auf der einen Seite, auf der anderen eine Erfahrungswelt, deren Relativität, Veränderlichkeit, Übel und Unwahrheit ihren abnormen Charakter dokumentiert.

4.

Neben Th. Lipps hat namentlich G. Knauer eine Polemik gegen Spir eröffnet. (Phil. Monatsh. XI, 362 ff.) Was Knauer an Spirs „dogmatischer herbartianischer Philosophie“ auszusetzen fand, kommt wesentlich auf einen alten kantischen Satz hinaus: „Nimmermehr lässt sich aus Logik Metaphysik machen.“ Es ist nun aber gerade Spirs Verdienst, gezeigt zu haben, dass eine bloss formale Logik,

deren Syllogismen ausser Zusammenhang mit den Datis der Erfahrung sind, ein Unding sei, dass vielmehr Logik und Ontologie ein gemeinsames Princip haben müssen. Dies Princip will nun Spir im Satze der Identität gefunden haben. Dessen negative Formel „Verschiedenes kann nicht an sich, als solches ein und dasselbe sein“, drückt das einzige Bewusstsein aus, welches wir von dem unbedingten „metaphysischen“ Wesen der Dinge haben.

Man beachte folgende zwei Prämissen:

A. Eine unbedingte Vereinigung des Verschiedenen ist nicht möglich.

(In dem eigenen unbedingten Wesen der Dinge ist Vereinigung des Verschiedenen nicht möglich.)

B. Die Erfahrung bietet überall Vereinigungen des Verschiedenen dar, aber keine unbedingte.

(Das Verschiedene ist in ihr nie unmittelbar, als solches ein und dasselbe.)

Daraus folgt notwendig die Conclusion:

Die Data der Erfahrung stimmen mit dem logischen Satze der Identität sämtlich nicht überein.

Dieser Satz ist Anfang und Ende der Spir'schen Philosophie (cfr. Emp. u. Philos. 1876 p. 70 ff.). „Anstatt viel darüber hin und her zu reden“ — sagt Spir einmal — „ob aus dem Satze der Identität sich irgend etwas über die Gegenstände folgern lasse oder nicht, muss man den Versuch anstellen, etwas daraus zu folgern und zu sehen, ob dieser Versuch gelingt oder misslingt. Man weise nur nach, dass die angegebenen Conclusionen aus meinen Prämissen nicht folgen, oder wenn die Folgerung formal richtig ist, dass die Folgesätze durch die Thatsachen nicht bestätigt, sondern widerlegt werden. Aus welchem

anderen Grunde glaubt man an die Richtigkeit der Newton'schen Gravitationslehre, oder der Undulationstheorie des Lichtes, als weil die logischen Folgen dieser Lehre durch die Thatsachen überall bestätigt werden?" —

Es scheint, als ob den französischen Schülern Spir's sein merkwürdiger Gedanke Schwierigkeit macht, dass gerade die Erfahrung selber durch ihre Nichtübereinstimmung mit dem Satz der Identität für die objektive Gültigkeit dieses fundamentalen Satzes Zeugnis ablege?

Spir's Grundentdeckung (dass die Data der Erfahrung mit dem Satze der Identität nicht übereinstimmen, d. h. etwas dem mit sich selbst übereinstimmenden Wesen der Dinge Fremdes, Abnormes sind) — von welcher Entdeckung Spir ganz ernsthaft ein neues Zeitalter der Philosophie herleitet*) — finde ich (auch bei Penjon) so ausgelegt, als ob Spir habe sagen wollen, dass die Wirklichkeit dem Satze der Identität widerspreche. Aber Spir lehrt ganz im Gegenteil, dass es nie etwas in der Wirklichkeit geben oder etwas als möglich gedacht werden könne, was dem Satz der Identität widerspreche; dagegen behauptet er, dass die Beschaffenheit der Erfahrung mit dem Satze der Identität nicht übereinstimmt.

*) Man vergl. in den Ges. Schriften Bd. IV (Essays) z. B. die Aufzeichnungen 43 u. 44. — „Ich nehme keinen Anstand zu sagen, dass das Erscheinen dieser Lehren das Hauptereignis des 19. Jahrhunderts ist, durch welches dasselbe in der ganzen Geschichte der Menschheit einzig dastehen wird. Denn durch die Entdeckung des Grundgesetzes des Denkens und die damit zusammenhängende Constituierung der Philosophie als Wissenschaft, macht die Menschheit einen Schritt vorwärts, wie sie ihn in der Vergangenheit nie mit einem Male gemacht hat noch je in Zukunft auf einmal machen wird .... Meine Lehren kann man verwerfen und verurteilen, wenigstens noch eine Zeit lang; was man aber nie vermögen wird, das ist, diese Lehren zu — widerlegen."

Aus der Thatsache der Disparität (Nichtübereinstimmung) zwischen dem Sinne des Satzes der Identität und der Beschaffenheit der empirischen Objekte; aus der Thatsache, dass kein einziger Gegenstand der Erfahrung mit den Gesetzen seiner Perception übereinstimmt, leitet Spir deduktiv seine sämtlichen Sätze ab: erkenntnistheoretische, ontologische, physikalische — ja auch moralische und religiöse — (v. d. Tabelle am Schlusse dieser Dissert.).

Was G. Knauer gegen Spir vorbrachte, war ausserordentlich flach und albern. Danach sollte „Spir's synthetisches Denken a priori" beeinflusst sein von „dem Willen — eine Atomenlehre zu erlangen".

Spir folgert nun aus dem Satze der Identität freilich sehr vielerlei: „die Erkenntnis von Substanzen; eine „dieser Erkenntnis kongruente Natureinrichtung der Objekte" (d. h. der Empfindungen, denn die empirischen Ohjekte sind bei Spir mit unseren Empfindungen identisch); die Apriorität des Raumes und schliesslich auch die Atome.*)

*) Die erkenntnistheoretische Wertung der atomistischen Molekularhypothese ist seit über hundert Jahren (seit Kants Lehre von den mathematischen Antinomieen) endgültig erledigt. In der Philosophie kann der Begriff des Atoms keine andere Realität haben als Zahlenbegriff und Buchstabe. Die Frage, ob es Atome gebe oder nicht gebe, ist für den Erkenntnistheoriker sinnlos. Wir haben nur zu fragen, ob wir die Materie endlich oder unendlich teilen können; ihre Teile bestehen nicht an sich, sondern nur in der Dekomposition. Ebenso ist die Frage, ob der Raum unendlich oder endlich sei, sinnlos. Wir haben nur zu fragen, ob ein menschliches Raummass endliche oder unendlich viele Male im Raume abtragbar sei; („der Raum ist Anschauungsform"; „das Weltganze ist nicht gegeben sondern aufgegeben"; „die Welt existiert nicht an sich, sondern nur in dem empirischen Regressus der phänomenalen Bedingungen") ... Die empirische Wissenschaft freilich muss umgekehrt an die Realität der Atome (wie an Erklärbarkeit und Teleologie) glauben, um mit menschlichen Begriffen, deren Wesen immer „logischer" Irrtum ist, die Welt überhaupt erklären zu können. Sie hat von Boyle bis

Aber man begreift kaum, wie Jemand diese Folgerungen so verstehen konnte, als ob Spir an Atome *geglaubt* habe. Spir macht lediglich die Notwendigkeit klar, Atome denken zu müssen, ebenso wie die Notwendigkeit, Substanzen denken zu müssen. Im übrigen kennzeichnet er beide als Gespenster und Illusionen. Seine Ausführungen über die Kraft (Dynamismus und Atomistik etc.) sind der lichtvollste Teil seines Systemes.

5.

Es liegt nahe, das philosophische System Spirs mit den bedeutenden Systemen zu vergleichen, welche in Deutschland etwa um dieselbe Zeit erschienen.

Mehrere Recensenten Spirs verglichen sein System mit dem scharfsinnigeren aber unsolideren Systeme E. v. Hartmanns, welches drei Jahre früher als das Spir'sche erschienen war, und in der Broschüre von Humanus wurde Spirs System mit demjenigen Dührings verglichen, dessen Cursus der Philosophie zwei Jahre später erschien. „Wie

Avogadro nicht nur den Atombegriff theoretisch ausgebaut, sondern die technische Wissenschaft (z. B. die Cooper-Kekulé'sche Valenztheorie) ruht auf Annahme der *Wirklichkeit* des Atoms. Ja, die stereochemische Differenz eines einzelnen labilen Atomes erklärt Unterschiede zweier sonst isomerer Körper (van t'Hoff!); und seit Mitscherlichs Entdeckung folgert man (n. Berzelius) sogar aus der *äusseren* Form eines Krystalls auf Anzahl und Gewicht der Atome. (Biehringer, Stöchiometrie 386; 417) Neuerdings scheinen Beobachtungen über Isotonus an tierischen Geweben die Atomlehre zu bestätigen. Und doch sind bereits auch die Chemiker überzeugt, dass das Atom Willkürbegriff sei, (W. Ostwald, Ueberw. d. wissensch. Materialism.); und dass „die Chemie so wenig an die Atomlehre gebunden sei, wie Zoologie an Darwins Deszendenzlehre oder Optik an die Aethertheorie des Lichtes" (Biehringer p. 37).

Spirs System zeitlich zwischen den erfolgreichsten Arbeiten Dührings und Hartmanns erschien", — so schrieb ein Recensent — „so hält auch sein Intellektualismus etwa die Mitte zwischen dem Hartmann'schen Logicismus und dem Dühringschen Rationalismus; im Gegensatz zu beiden aber steht Spir mit seinem konsequenten *Dualismus*".*).

Es gehörte Mut dazu, in einer Zeit, wo überall der Wert der naturwissenschaftlichen Induktion für die Philosophie gerühmt wurde, zwischen Philosophie und Empirie eine entschiedene Grenze zu ziehen und die Naturwissenschaften der Philosophie gegenüber als untergeordnete Disciplinen, die Philosophie aber als die eigentliche Wissenschaft zu bezeichnen.

Immer wieder beweist er, dass der apriorische, synthetische Satz der Identität der rationelle Grund unseres *Glaubens* an alle Induktionsschlüsse sei, dass es aber absurd sei, metaphysische, speculative Einsichten auf induktivem Wege erlangen zu wollen; das sei „ein Kinderspiel, worüber die berufenen Vertreter der Induktion, die Naturforscher, mit Recht lächelten" und dessen plumpe Anwendung heute die Philosophie tief discreditiert habe.

Gegen den Monismus sagt er, dass alle Monisten aus ihrer *Erfahrung* heraus in die unbedingte Substanz *Relationen* hineinprojicieren, indem sie in ihr etwa

*) Spir teilte mit Dühring die konsequente Schätzung der *Deduktion*. In einem „Literaturbrief" in Westermanns Monatsheften (Bd. 43 p. 665—66) heisst es richtig:

„Während Kant aus den Widersprüchen unserer verstandesmässigen Auffassung der Natur die Unangemessenheit unseres auffassenden Vermögens an das Ding an sich folgert, während er also das Metaphysische aus dem *Erfahrungsmaterial* in seiner *Unangemessenheit* an unser auffassendes Vermögen gewinnt, schlägt Spir einen wesentlich verschiedenen Weg ein. Dieser Weg hat vielmehr Ähnlichkeit mit dem der Eleaten oder Herbarts. Er stellt ein ganz allgemeines apriorisches Gesetz, nennen wir es kurz das der Identität, der Ordnung der Erfahrung gegenüber." —

einen Willen und eine Vernunft oder Denken und Ausdehnung bei und neben einander finden.

Es hat immer nur einen Monismus gegeben, welcher immanent dualistisch ist und von den beiden Wesenshälften ihres Absoluten haben monistische Materialisten, Czolbe oder Büchner*), lange allegorische Biographieen zum besten gegeben, die das Übernatürliche und Transcendentale ersetzen sollten, etwa über die Art wie die „Kraft" im „Stoffe" sitze oder wie der „Stoff" zur „Kraft" werde, wie in Energiden, Biophoren, Moneren, „Weltseele" stecke und das „Lebensprincip der Natur" sich zweckmässig in Formen manifestiere**). —

*) Büchners sogenannter „Monismus" verbirgt einen unvermittelten Dualismus, mit dem sich dieser arme Kopf lebenslang abplagte. Die „Materie" (die selbst ein Begriff ist) soll Denken und Gedanken zeugen. Da heisst es denn etwa (Kraft und Stoff p. 65) „Die Materie ist lange, lange vor dem Geist dagewesen" und p. 71 „Es giebt keinen Geist ohne Materie, aber auch keine Materie ohne Geist".

**) Spirs literarische Thätigkeit fiel in die Periode des „Materialismusstreites". Es ist verständlich, dass er sich wiederholt gegen den materialistischen Monismus gewendet hat („Sinn und Folgen der mod. Geistesström."; „Gehirn und Seele" etc.). Für den modernen Leser sind diese Broschüren wertlos. Der Materialismus ist längst als empirische Wahrheit überall anerkannt. Vague Termini wie Geist, Seele, Gott werden zwar von philosophischen und theologischen Gelehrten in symbolischer Anbequemung an gemeinen Sprachgebrauch noch reichlich verwertet, sind aber von ernsten Denkern längst vermieden worden. Empirische Spekulationen, wie Häckels negative Wahrheiten werden von der wissenschaftlichen Philosophie nicht bestritten. Da wo sie nicht mehr ausreichen, beginnen die philosophischen (d. h. psychologischen, psycho-physischen) Aufgaben: Untersuchung von Wesen und Mitteln unseres Erkennens; Aufstellung der Gesetze normativen Denkens; Aufsuchen und Ausdeutung ethischer Phänomene, Analyse der Seele, d. h. seelischen Inhaltes.

Dass der Mangel philosophischer Bildung bei den Naturforschern der herrschenden, universitären Philosophie gut zu schreiben sei, welche bei grosser Unwissenheit auf allen Gebieten der exakten Forschung und in der Fülle atavistischer Superstitionen gleichwohl mit „induktiven", „experimentellen", naturwissenschaftlichen" Methoden koquettiert, das beweist die Genugthuung, welche die Sonntagsphilosophie berühmter Naturforscher bei den „Philosophen vom Fach" zu erregen pflegt; eben dies ist angethan, den falschen Glauben vom Wesen der Philosophie zu nähren.

So wertet auch Spir die Liebhaberspekulation Bois-Reymonds und Helmholtzens, als sei der Philosophie persönlich die herrlichste Ehre widerfahren, dass auch einmal Männer, die wirklich etwas vom Menschen wissen, sich mit ihr beschäftigten; und doch ist der erkenntnistheoretische Idealismus, den Helmholtz „durch seine Anerkennung adelte", bereits für die griechische Philosophie ein locus tritus und Bois-Reymonds Gedanken vollends könnte ein begabter Primaner produzieren, wenn nicht unsere philosophische Cultur darniederläge.

Ich glaube, dass man das Spir'sche System mit der Philosophie Hartmanns und Dührings nicht mit Recht verglichen hat.

Doch ist es nötig für jeden grossen Mann einen anderen zu suchen, neben dem er einzuschachteln sei?

Wir reden von Goethe und Schiller, Hebbel und Ludwig als von wesensgleichen Männern; wir verkoppeln unsern klassischen philosophischen Schriftsteller, den innerlichsten, koncentriertesten Denker der Deutschen, mit einem tintenfroh alles veramalgamierenden Litteraten vom guten, betriebsamen Mittelschlage und sprechen von Schopenhauer „und" Hartmann. Oder wir reden gar von Nietzsche „und" Stirner, als von ein paar Dioskuren. . . .

Will man Spir durchaus rubricieren, so nenne man ihn neben Tolstoï.

Der Wert seiner Gedanken reicht im übrigen an den Wert mancher gleichzeitigen Systeme nicht heran. Man darf ihn weder mit Comte noch mit Feuerbach, weder mit Fechner noch mit Wundt vergleichen; nicht einmal mit Trendelenburg oder Lange, deren Arbeiten ihm vertraut waren. Systeme wie Hamerlings „Ato-

mistik des Willens“ oder „Idealismus und Positivismus“ von Laas sind nicht nur anregender sondern auch tiefer als Spirs System. — —

Gleichwohl war Spir an Sachlichkeit, ehrlicher Gründlichkeit, Fleiss und unablenkbarer Ausdauer den meisten gleichzeitigen Philosophen überlegen; er übertraf insbesondere Hartmann an Energie und Intensivität des Denkens, obwohl er kaum spontaner und origineller dachte als dieser grosse, allgewandte Eklektiker.

Verfehlt aber ist es, ihn, wie E. Eberhard thut, mit Dühring auf gleiche Stufe zu bringen, denn so sympathisch sich die Schriften Spirs durch Mangel all der galligen Masslosigkeiten, Schrullen und Verschrobenheiten auszeichnen, mit denen Dührings Werke ja reichlich versehen sind, und so sehr auch Spir durch vornehmes, abgeklärtes Menschentum Dühring beschämt, der verärgert und vergrellt „anarchistisch wütet“ und „wie ein Kettenhund vor seiner Philosophie liegt“ — so ist gleichwohl Dühring an wissenschaftlichem Gehalt und persönlicher Begabung Spir so sehr überlegen, dass die Spirsche Philosophie mit der Dührings verglichen uns oft wie naives kindliches Gestammel anmutet*). . . .

*) Die Schriften Dührings zeigen uns fast schmerzlich, wie das gesundeste, tapferste Bewusstsein doch ein verfälschtes Weltbild gewinnen muss, wenn moralische Emotionen sich überall eindrängen . . . Pathos ist Leiden; aber ist es nicht beschämend zu sehen, dass ein grosser Mann Wunden hat, und dass, wenn er sie hat, er auf offenem Markte sich entblösst? . . . Wo Zelotentum in Wissenschaft und Kunst sich zum Lehrer aufwirft, da wird man ausnahmslos Unfertigkeit, Mängel oder Unbegabung dahinter treffen. Wer wie Dühring es fertig bringt, gegen Goethe wie gegen einen Libertin moralisch zu zetern, der durfte selber als Geschlechtsmensch sich niemals ausleben, um über den Geschlechtsmenschen hinauszuwachsen. — Es ist kennzeichnend, dass Dühring die Moral aus der Rache ableitet. Er selber nimmt fortwährend Rache. Er kehrt das Missvergnügen am eigenen Ich und seinem Loose nach aussen, gegen die Welt. Und dabei „belfert“ er Optimismus und jauchzt — Askese.... Da ist Baco nichts als „Typus der Niedertracht“, Leibniz der Dieb, welcher Bruno bestahl, Helmholtz der Plagiator Mayers, die „gewerbsmässige Gelehrtenklasse (und wer gehört nicht dazu?) die Räuber seines Sohnes Ulrich. Und was machen wir schliesslich mit Dührings ganz ernst gemeinten Entdeckungen, dass Heine einen Ritualmord verübt habe, (Mod. Groessen II, 291), oder dass Lessing bestochener Judenstämmling sei? — Man muss schon sehr unglücklich sein, um vor Dühring Gnade zu finden; sehr unglücklich, um ihn ganz zu verstehen. Er aber bleibt konsequent: da werden ganz kleine Leute Sallet oder Kortum, Verfasser der Jobsiade, ernsthaft gegen Goethe gehalten, als „Charaktere“. Das heisst, weil sie heute dieselben Esel blieben, wie gestern. Und überall „Judengeruch“: bei Dante, bei Tasso, bei Kant. Wo aber Dühring verherrlicht, da ist er schrecklich. Mit naivster Unvornehmheit lobt er den einen, um den anderen zu ärgern. Mit Schopenhauer schlägt er Fichte und Hegel tot; mit Bürger tötet er Schiller, und Byron dient ihm zur Rache an Goethens ärgerlicher Gesundheit und Ganzheit. Das aber ist ein psychologisches Problem: warum dieser Mann wohl das Juden-Christentum so tief hasst? Er, der Vertreter optimistischer, hyper-rationalistischer, diesseitiger Rachemoral. — Etwa aus Concurrenzneid? aus Selbsterkenntnis? als der allerreinste Jude unseres Zeitalters? — — —

Und dennoch! Gerade diese Masslosigkeit, diese an Scherr erinnernde Eckigkeit spricht von Echtheit und gerader Unmittelbarkeit eines starken Menschen. Sie zeugt nicht gegen ihn, sondern gegen uns. Wie tief muss er gelitten haben, wie zerquält musste er sein, bis der letzte Funke Liebe erlosch. Kennt ein unglücklicher Mensch wahre Güte? Fordert man die Tugend des liebenswürdigen Lächelns von einem gehetzten, in die Ecke gedrückten Menschen? Warm und freundlich sind nur Zufriedene. Dührings Schrullen sind beschämend. Wir hatten an 21 Universitäten Amt und Brot für zahllose Mediocritäten. Wir hatten es nicht für jene Männer, nach deren Namen das letzte Zeitalter der Philosophie benannt sein wird, für Schopenhauer, Dühring, Nietzsche. Einsamkeit, Verkanntheit, Armut, krankhafte Verbitterung, das war ihr Schicksal; das ist das unsere . . . . .

6.

Wir werfen nun noch einen Blick auf die Ethik und sodann auf die Religionsphilosophie Spirs.

a. Die Ethik Spirs bezeichnet man am besten als Ethik der Norm. Die Gesetze des moralischen Handels sind nicht analytisch und empirisch, sondern kategorisch und absolut. Sie brauchen nicht erst gefunden und aufgestellt zu werden, sondern sie liegen in uns „als unser eigenes wahres normales Wesen".

Normal und gesund sein ist sittlich sein . . . .

Es bedarf keines Beweises, dass diese Voraussetzung einer nicht empirischen, für alle Welt konkludenten Ethik reine Willkür sei und dass hinter diesen Postulaten unbewusst schon bestimmte Ethik stecke, nämlich christliche, transcendentale. Von „inneren Normen" weiss das Bewusstsein nichts. Nirgendwo auf Erden giebt es einheitliche Moralbegriffe, vielmehr sehen wir Diebstahl, Mord, Unzucht, Rache, Unkeuschheit abwechselnd gut oder schlecht genannt, gefordert oder verboten*).

Ueberall aber finden wir das Phänomen der socialen Instinkte, an das die moderne Ethik, welche aus Sittenpredigt und Tugendlehre zur Sociologie und Staatslehre geworden ist, sich ganz allein halten kann.

Spir freilich bietet Moralexhorten. —

Weder der Allgemeinnutzen (koinocentrisches Princip, Gewissen) noch die individuellen Motive (Mitgefühl, Sympathie, Perfektion, Fantasie) noch endlich Assoziationen können Quelle der Moral sein, sondern

*) Vrgl. Spencer's Ethik I § 126 ff. Ich selber verwies a. a. O. auf Od. XV, 224 u. V, 256. An diesen Stellen wird Mord ganz arglos behandelt. Ja Athene, die Göttin selber erscheint harmlos dem Telemach als Mörder verkleidet. Weitere Belege für die primitive Moral der Alten findet man in meines l. Lehrers M. Schneidewin Studie über „Homerische Naivetät" (Hameln 84 p. 53—60). Ich verweise auch auf Helenas hoch geachtete Stellung in Troia, welche belegt, wie sehr aesthetische Werte den moralischen übergeordnet wurden. — Mit welcher furchtbaren Naivetät erzählt Caesar, dass er den Verzingetorix am Tage seines Triumphes tückisch ermorden liess.

die Moral stammt „aus dem ruhenden konstanten Wesen des Alls, aus Gott". —

Das Unbedingte, welches ganz und gar keinen Grund zur Welt enthalten kann, soll hier nun auf ein Mal der einzige Grund all unseres Handelns werden. Es ist also, von hinten herum wieder Grund der Welt geworden. Der „liebe Gott", der durch ein unsichtbares Hinterpförtchen in der Erkenntnislehre hereingelassen wurde, wird in der Ethik durch mächtige Vorderportale mit Jubelgeschrei herausgerufen . . . . das sind die alten Bibelstunden bei der Mama. —

Dieselbe Norm, die in der Erkenntnistheorie aus dem Denken gefolgert, aber aus den Bereichen der Erfahrung, aus Raum, Zeit und Causalität ausgeschlossen ist, wird in der Ethik zum Postulate gemacht und während sie für die Erkenntnis indifferent, qualitätenlos bleibt, soll sie unserm Handeln als lebendiges Ideal vorschweben.

Was soll denn da die absurde Trennung zwischen dem was empirisch wirkend ist und dem was als Norm und Idee Massstäbe und Werte für das menschliche Handeln abgiebt?

Besitzen wir in uns eine Norm für unser Handeln, so ist diese Norm wirkend d. h. wirklich geworden. Es möchte nichts Wirklicheres geben als die Ideen und Ideale, welche die menschliche Geschichte gestaltet haben.

Diese Ethik operiert mit antiquierten Fichte-Schellingschen Begriffen von „wahrem Selbst" und „unwahrem Ich", von dem eines das andere überwinden soll und das eine angeboren, das andere aber eingeboren ist.

Solche Sentenz giebt Gelegenheit zu edelmutreicher Allokution.

„Der Mensch soll sich nicht mit seiner empirischen Natur sondern mit seiner absoluten Natur identifizieren" (M. u. R. p. 103). „Die Gesetze des Sollens sind eben Gesetze der Freiheit." „Frei ist derjenige, der das ist

und thut was er soll" oder „Freiheit ist Selbst-Sein" (in der That eine anmutige Lösung der Antinomie von Freiheit und Determiniertheit) oder „Das Gesetz der Moralität ist somit selbst das Gesetz der Freiheit und innerlich frei ist der Mensch nur soweit er moralisch gut ist" (111) — (als ob in jedem Augenblicke unseres Lebens immer dasselbe moralisch gut wäre). —

Die Spirsche Ethik ist kindlich.

Da fehlen nicht die alten guten Appelationen an die „Menschenwürde" (p. 19); Apostrophen an Reue und Gewissen (98), grobe Paralogismen (z. B. 156), unberechtigtes Unterscheiden von „inneren" und „äusseren" Gründen der Veränderung, von dem nur die äusseren wirkend sind (95), naive Exhorten über „Höheres" und „Tieferes" im Menschen (wobei man paradox ganz wohl einmal das Tiefere als das Höhere und Spirs abnorme, empirische Natur als die normale bezeichnen könnte) über „echte" und „unechte Philosophie", „echte" und „unechte Religion"; alles gipfelnd in dem tiefsinnigen Satze „Das Moralische ist die Verurteilung des Physischen" (182).

Da wird in einem Atem gesagt, „der Gottesbegriff darf die Erkenntnis der Welt in keiner Weise afficieren" und „der Gottesbegriff bedingt die Beurteilung der Welt", worauf jeder weiter folgern muss: es giebt also Beurteilung ohne Erkenntnis, was Spir allerdings beweisen will und als Ethiker praktiziert (180).

Woher stammt denn diese „Norm"? Aus der Erfahrung soll sie nicht kommen, apriorisch soll sie auch nicht sein; den zureichenden Grund soll sie nicht enthalten; und doch ist sie auf einmal da? . . . . Sie kommt aus dem russisch-christlichen Katechismus.

Im Menschen lebt nach Spir der ewige Widerstreit egoistischer und altruistischer Affekte; zwei Seelen wohnen ach in seiner Brust. „Diese beiden Naturen lassen sich niemals aus einander erklären" (R. u. M. p. 224 ff.).

Egoismus ist das abnorm-empirische Ich, Altruismus ist das wahre normale Selbst, die Seele, das „Gottesteilchen". — Est deus in nobis; agitante calescimus illo — die reine Kleinkinderphilosophie! —

Moral und Altruismus sind quand-même identisch und so ist bewiesen, dass Moral keine Schöpfung des bewussten Geistes, sondern „göttliche Naturanlage" sei. . . .

Das „Wahre, Schöne und Gute"; „Gott, Freiheit und Unsterblichkeit"; die „sittliche Weltordnung" werden von Spir gerettet.*) —

— — — — — — — — — — — — — —

Man könnte die Ethiker einteilen in solche, welche die idiopathischen Triebe für primär, die socialen für abgeleitet halten und in solche, welche umgekehrt den Trieb der Selbsterhaltung und Selbstvervollkommnung den sympathischen Affekten unterordnen.

Zur ersten Gruppe würden Ethiker gehören wie Hobbes, Mandeville, die Utilitarier (Spencer, Bentham, die beiden Mill); auch die meisten Philosophen der Aufklärung (Voltaire, Friedrich, die Encyklopädisten) und die meisten Evolutionisten und Darwinianer gehören hierher sowie allerlei moderne Privat-Denker (Krönig, Steudel, Krapotkin etc.)**).

*) In Fritz Schulzens Vergl. Seelenkunde heissen die „zwei Urtriebe" abgeflacht Selbsterhaltung und Arterhaltung I, 2 p. 97 ff. Dühring der diese Lehre mit Recht für wichtig hält, leitete sie von Anniceris ab. (Krit. Gesch. d. Philos., 1. Aufl. p. 94.) Zur charakterologischen Verwertung dieser Einteilung vergl. meine Studie über Maria Bashkirtseff (G. Maske, Oppeln 1899) p. 32 ff.

**) Auf die 1874 erschienenen ganz unbekannten Essays Krönigs hat neuerdings der Botaniker Reinke in Kiel ein dilettierendes System „Die Welt als That" aufgebaut, das für die erwähnte philosophische Unbildung unserer Naturforscher erstaunliche Beweise liefert. Reinke widerlegt ganz lustig Kant, ohne blasse Ahnung von weltschematischen Problemen, geschweige von Erkenntnistheorie selber zu haben; ohne sich nur über die so ganz und gar nicht willkürliche Terminologie zu unterrichten. Er fabelt in aller Naivetät von „Verstandesanschauungen", von den „Allgemeinbegriffen Raum und Zeit", ohne überhaupt zu wissen, was Kant gelehrt hat.

Zu jener zweiten Gruppe gehören Ethiker wie Hutcheson, Smith, Hume und alle die wie Schopenhauer und die Inder einen metaphysischen Hintergrund der socialen Affekte annehmen.

Eine dritte, selbständige Gruppe bilden die Kantianer, als Fortsetzer der Deisten, Lockes und Wolffs, und der Schule von Cambridge, welche — wie fast die ganze englische Ethik — Moral auf bewusste Erkenntnis gründen.

Eine vierte, seltene Anschauung führt moralische Werte auf aesthetische zurück (Shaftesbury, Herbart, W. E. H. Lecky, Verfasser der vortrefflichen Sittengeschichte Europa).

Von diesen Richtungen scheint mir nur die kantische dubiös, welche Ethik auf Erkenntnis, d. h. auf dem ganz schwankenden, sekundären Bewusstsein aufbaut.

Im übrigen ist die Lehre von unserer Doppelnatur

Zuletzt guckt überall der naivste Dualismus durch: Hier der Mensch, dort „die Natur". Was aber der Naturforscher unter „Natur" versteht ist unbeschreiblich; wahrscheinlich Jehovah. Die „Wirklichkeit" von Raum und Zeit beweist er durch Betrachtung, wie diese: „wie die Beschaffenheit unseres Magens es bedingt, dass wir richtig verdauen, so ermöglicht die Beschaffenheit unseres Hirnes richtige Raum- und Zeitvorstellungen, beides sind Anpassungen unserer Organisation an die Natur, aus welcher so wenig die Subjektivität des Verdauungsprocesses wie die Subjektivität von Zeit und Raum gefolgert werden darf." — Herr Prof. Reinke versichert, „die Beschäftigung mit den Philosophen sei ihm meistens etwas unbehaglich gewesen". Ja, das glaub ich gern. — Aber vielleicht feiert man ihn als den „Entdecker des absoluten Verdauungsprocesses und des transcendenten Dickdarmes". — Von Steudels dilettantischer „Philosophie im Umriss" bietet Bd. II, Teil I schätzenswerthe Quellen für moralkritische Studien (oft schon ganz analog Nietzsches Genealogie, Rées Entstehung des Gewissens etc.). Weit wertvollere Aufschlüsse aber findet man z. B. in Georg Simmels feinsinniger „Einführung in die Moralwissenschaft", deren Lecture nur durch Simmels talmudisch-spitzen Periodenstil erschwert wird. — In George Grote Fragments on Ethical Subjects (London 1876) findet sich eine freilich sehr flache Herleitung der socialen Gefühle aus fünf Wurzeln.

Notausgang des stets dualistischen menschlichen Verstandes. Es giebt zuletzt keinen Unterschied von Egoismus und Tuismus (Feuerbach); ihr Unterschied liegt in Begleitvorstellungen.

Gefühle sind idiopathisch, Affekte ab origine sympathisch . . — Da alles Bewusstsein sekundär, episodisch ist, so deuten die socialen (sympathischen) Affekte, die über das Bewusstsein hinausgreifen, thatsächlich auf unsere primitivere Natur hin; während Egoismus (dessen Wesen ich also in das Vorstellen der Ziele verlege) wie die Vorstellung überhaupt transformirtes Empfinden ist*).

Die Empfindung (Affekte) darf man nur relativ, nicht aber an sich egoistisch oder sympathisch nennen; doch sind die mit egoistischem Vorstellen vergesellschafteten Affekte die späteren**).

Nur das Bewusstsein ist „egoistisch"; Bewusstsein und Egoismus werden durch Not (Bedürfnisse, Hemmungen) ausgelöst. Wille und Affekte aber sind in der Wurzel sympathisch. Die socialen Empfindungen nennen wir moralisch; somit ist in meiner Weltanschauung der unbewusst gute Mensch, der Mensch von starken Affekten und mächtigem ethischen Wollen moralisch; das Wissen und Bewusstsein dagegen moralisch wertlos.

Tugend ist nicht identisch mit Wissen über Tugend (Sokrates, Kant); ethische Phänomen können nie aus Bewusstsein erklärt werden. — — Hieraus folgt aber auch, dass es absolute Moralbegriffe ebenso wenig giebt wie moralisches Verdienst oder Sünde; vielmehr kann, da alle moralischen und unmoralischen, egoistischen oder socialen Eigenschaften mit menschlichen Zuständen völlig identisch sind, unser Verhalten gegenüber ethisch-

---

*) Die entgegengesetzte Ansicht habe ich im ersten Teile dieser Arbeit aus dem Geiste Spirs heraus vertreten.

**) Das Umgekehrte (die Herkunft der Moral aus Egoismus) beweist Spencer (Ethik I § 69 ff.).

schönem Menschentume einerseits und unethischem andererseits nicht anders sein, als wenn wir hier ein schönes Naturprodukt und dort eine arme verkrüppelte Pflanze vor uns hätten. —

— — — — — — — — — — — — — —

b. Die Religionsphilosophie Spirs („Moralität und Religion", „Ueber Religion", „Kleine Schriften") ist Synkretismus; wissenschaftlich kaum fruchtbarer als andere Erbauungsschriften: egidyscher, freireligiöser, freimaurerischer, freidenkerischer Richtung . . . .

Die „Norm", dieser totgeborene Unbegriff des transcendenten Seins, zu dem keine Brücke der Causalität hinüber rettet, die „Norm", die zu allem Werden und Geschehen so wenig Beziehungen hat wie das Nirwana der Jogga- und Vedantaphilosophie, entpuppt sich uns auf ein Mal als all-einige Gottheit, in welcher all die göttlich-idealen Qualitäten lebendig sind, die in so hoch-abstrakter Sphäre keinen Sinn mehr haben. Die Norm, die keine Fühlung hat mit uns armen empirischen Geschöpfen, soll unser einziges Anbild sein, unser Werdensideal, Strebensvorbild, Entwicklungsirritans? . . . .

Was sucht diese Gottheit in der pyrrhonischen Welt unseres Bewusstseins; sie sollte lieber das Geulincx ubi nihil vales, ibi nihil velis beherzigen. — — —

Jede Vorstellung ist mit dem Impulse, sich zu objektiviren vergesellschaftet; wollen ist bereits schwaches thun; thun ein starkes wollen.

Die Vorstellung der Norm, in der wir unser eigenstes Wesen erkennen, könnte daher als stärkste aller Vorstellungen, alle andern verdrängen und von allen realisirt werden.

Dies wäre eine Begründung des Glaubensideales, das der Mensch sich schafft, um von ihm geschaffen zu werden, (denn er wird das, was er glaubt).

Aber was sollen wir vorstellen? an welchem Gottesreiche bauen?

Sollen wir etwa den Satz der Identität anbeten, $\times = \times$, als den substantiellen Untergrund dieser aporetischen Wandelwelt? . . . .

Besser ist die psychologische Begründung des Gottesglaubens, die Spir zu bieten hat.

Man könnte daraus einen neuen Beweis für das Dasein Gottes gewinnen; man sollte den physikotheologischen Beweis umkehren und statt aus der Schönheit und Logicität der Welt aus ihrer Unvollständigkeit und Bedingtheit auf das Dasein Gottes schliessen.

Das Gefühl des Ungenügens, der Hülfsbedürftigkeit und Schwäche ist Erwecker der religiösen Stimmung (Bender).

Wären wir wahrhaft logische harmonische Wesen oder wären wir, gleich Pflanze und Tier elementare d. h. ungebrochene Wesen, so hätten wir weder Ethik noch Religion nötig.

Die Existenz des Glaubens deutet auf Bedürfnis, auf einen Bruch in unserer Natur.

Die Promethiden der Menschheit müssen immer wieder diese Bedürftigkeit als Schmach empfinden und die stolzesten, höchstentwickelten Bewusstheiten der Menschheit werden sich immer neu titanisch aufbäumen gegen Glaubensnormen, als gegen den Ausdruck bedürftiger Sehnsucht und empirischer Dunkelheit. Die Hybris der faustischen Naturen anerkennt nur die Herrschaft des Starken als moralisch. Die Herrschaft des Starken über den Schwachen ist Thatsache, weder moralisch noch unmoralisch.

Unser Titanismus scheitert am Realsten, das es für uns giebt, an der Existenz des Leidens und der Hemmung, die unser Bewusstsein überhaupt erst möglich machen.

Denken wir uns späte Geschöpfe unserer Gattung,

glücklich und harmonisch ausgestattet, gesund und schön, stark und selbstsicher, so waren sie doch immer mitleidsbedürftig als Kinder und werden nach kürzester Frist wieder moralbedürftig sein, sobald sie altern oder erkranken.

Das Bedürfnis führt zur Erkenntnis der Relativität des transitorischen, accidentiellen Bewusstseins. Im gleichzeitigen Urteile und Gefühle von der Leidbedingtheit und den Schranken des Ich und seiner Welt scheint die Gewähr zu liegen, dass es Besseres giebt; die Existenz des Glaubens beweist die Existenz des Geglaubten; Gott ist lediglich Gotteslehre.

— — — — — — — — — — — — — — —

. . . Spirs Religionsphilosophie ist christlich-scholastisch: religiöse Veilletäten färben sein Denken a priori.

Der Begriff der Norm, welcher sich von dem Kantischen Begriffe des Dinges an sich, nur durch seine moralische Färbung unvorteilhaft unterscheidet, und der Begriff der Abnormität, welcher mit dem christlichen Begriffe des „Abfalls von Gott" nahezu identisch ist, enthalten schon ein ethisches Urteil über höhere und niedere Wertgrade. Wenn ich nun diese Termini der Norm und Abnormität mit dem Gegensatze von Substanz und Erfahrungswelt, Wahrem und Illusorischem identifiziere, so trage ich in die Erkenntnislehre insgeheim eine komplicierte, vielleicht sehr diskutable Moralanschauung hinein, welche ich dann hinterher spielend leicht als denknotwendige Folge aus der Erkenntnistheorie wieder herauslocken kann. . . . .

Gelegentlich wird uns das ganze Inventarium der Scholastik vorgeführt: die Welt eine „Contraposition Gottes", abgefallen durch Erbsünde, ein Haufe Unrat und Abnormität. (R. u. M. p. 119 od. 145); das Unbedingte ist Gott, und der Satz der Identität drückt das Wesen Gottes aus (128). Die Natur ist „Erscheinung Gottes in Formen" oder „Gott verschleiert durch fremdartige Elemente" (da ist wieder mal die Kralle des Teufels); daneben Baader-Krausesches „Philosophatsch" über „Allingottsein und Erlösung durch die Norm"....

„Die dem Philosophen eigene Religion ist das Studium dessen was ist" heisst ein Satz des Averroës ... Spir aber wertet theokratisch. Alle „echte" Moral, „echte" Poesie, „echte" Philosophie ist ihrem wahren Wesen nach religiös (138); die Schönheit und Poesie, der aesthetische Genuss ist Medium der Gottesoffenbarung; die Welt der Naturwissenschaft, „die unermessliche Menge von Atomen und Molekülen, die in lautloser Finsternis durcheinander schwirren" ist nicht schön; es ist unbegreiflich, wie Schönheit in die Dinge kommt (138/9). Die Philosophie ist Dolmetsch der Religion und muss ihr untergeordnet werden (141).

Die Kinderformeln der social-pädagogischen Begriffsdichtung kleiden Wahrheiten ein, die die Philosophie ausdeutet, — — gewiss! Aber ist der Inhalt von Kunst und Religion von ihren Formen zu trennen, oder der Inhalt der Wissenschaft von ihren Ausdrücken und Methoden? Die neue koncise, bewusste Fassung der im Gefühl vorhergegebenen Wahrheit ist der ganze Fortschritt der Menschen. Nach Spir ist alle Philosophie: Religionsphilosophie. Die Aufgabe der Religionsphilosophie aber kann keine andere sein als wissenschaftliche Kritik, d. h. Zersetzung aller positiven Dogmen, wofern das Wort „Religionsphilosophie" etwas anderes bedeuten soll als „Religionschemie" oder „Pastoralmedizin". ... Für Spirs schamanistische Privatgnostik werden Pectoraltheologen und Anhänger der „doppelten Buchführung" dankbarer sein als wir Philosophen. So tiefsinnig die Symbolik seiner mystisch-rationalen Heilslehren ist, so wohlgeeignet zur Apologetik der christlichen Mythologeme, so ist doch die Aufgabe der wissenschaftlichen Philosophie keineswegs die Gemütserbauung des Mob oder die Erziehung halbgeweckter oder unreifer Intelligenzen*). „Ich höre" — so heisst es bei W. Schlegel (Oeuvres I p. 210) von einer christlichen Philosophie reden, — es ist sogar in unseren Tagen ein Lieblingsausdruck gewisser Schriftsteller geworden. Man nennt das eine contradictio in adjecto. Die Philosophie ist eben das Denken in völliger Unabhängigkeit von jeder positiven Religion." —

*) Neuerdings ist von M. Müller („Das Pferdebürla") noch einmal der Wert der Volksmetaphysik erläutert worden, so wie es ehemals durch Rénan geschehen ist. Ein Ablehnung dieses Standpunktes begründete bereits Schopenhauer nicht mit dem Pathos der reinen, absoluten Wahrheit, sondern durch den Nachweis, dass die Aufgabe eines Philosophen niemals Volksbeglückung und Erziehung der Mediocritäten sein könne, sondern dass alle Denker ersten Ranges

Ebenso richtig freilich ist ein anderes Wort Schlegels: „Man gebe mir irgend einen beliebigen Volksaberglauben und ich will nachweisen, dass er in seinen Ursprüngen auf einer philosophischeren Grundlage ruht als die oberflächlichen Argumente, deren man sich zu seiner Widerlegung bedient hat und dass der Irrtum nur in der willkürlichen und schlecht verstandenen Anwendung eines im Grund wahren Prinzipes liegt". —

7.

Die ganze Geschichte der Menschheit, — das ist Spirs Grundgedanke, zerfällt in zwei Perioden: die Periode der Macht und die Periode der Norm.

in ihren Werken niemals anders, als wie mit sich selber geredet haben; nicht aber etwa in Rücksicht auf Staatswohl und Bedürfnisse der Jugend... Diese unbestreitbare Wahrheit sagt freilich gar nichts gegen die sonstige Notwendigkeit der pia fraus. (Ganz frappante Beispiele „für die Moralität der Lebenslüge" finden sich in der Edda in „Tausend u. eine Nacht" u. besonders im Buch des Kabus übers. v. Fr. v. Diez (p. 381—85). Kants Begeisterung für die „Wahrheit in allen Fällen", über die sich Schopenhauer lustig macht, zeigt den Theoretiker... In einem Briefe an Moses Mendelssohn (vom 8. April 1766) schreibt Kant naiv: „er sage zwar nur das, was er denke, aber er denke vieles mit allerklärster Ueberzeugung, was auszusprechen er nie den Mut haben werde"; aber gerade das bezeichnete Kant (gegen Benjamin Constant) als Πρῶτον Ψεῦδος (s. „Die Religion innerhalb der Grenzen der Reinen Vernunft" erläut. v. Kirchmann, II. Aufl. S. 209); später schreibt er sogar, dass das Verschweigen staatsgefährdender Wahrheiten „Unterthanenpflicht" sei . . . Ganz ähnlich verhält sich Descartes. Am 10. Jan. 1634 schreibt er an P. Mersenne, er grüble, ob er seine Philosophie verleugnen solle, damit es ihm nicht etwa ergehe wie dem Galilei. Hume aber schreibt sogar an einen schwer ringenden jungen Mann, er möge ruhig Theologie studieren, damit ihm eine fette Pfründe nicht entgehe; er solle nicht gar so viel Respekt vor dem grossen Haufen und seinem Aberglauben haben. Simulation gehöre zum ganzen Leben u. der geistliche Stand fordere nur etwas mehr als alle gesellschaftlichen Pflichten. (Burton, Leben Humes II. p. 186)... Ist dies alles etwas anderes, besseres als die vielverleumdete reservatio mentalis der Jesuiten (Gury, Moraltheologie p. 207). Eben solchen Restriktionen redet Paulsen vom Standpunkt seiner protestantischen Ethik das Wort. (Syst. d. Ethik p. 588.)

„Bis jetzt herrscht die Macht in allen faktischen Verhältnissen . . . . aber zwischen dem Physischen und dem Moralischen, zwischen der Macht und der Norm, zwischen Natur und Gott besteht ein radikaler Gegensatz. Denn das Physische, die Natur ist etwas Abnormes, d. h. von der Norm Abgefallenes und kann aus derselben nicht abgeleitet werden. Das Physische hat darum auch die Tendenz, sich selbst zu verleugnen" (IV, 222 ff.). Im Menschen ist nun endlich das Bewusstsein der Abnormität erweckt; es beginnt sich von der Herrschaft der Naturgesetze zu befreien und der Norm zuzuwenden. Alle Ableitung der Ethik aus natürlichen Faktoren; Religiosität, welche Gott zum Naturprincipe macht; Rechtsphilosophie, welche die Macht für die Quelle des Rechtes hält, und vor allem jede Theorie, die das Individuum, seine Lust und sein Glück zur Axe des Lebens macht, gehört der ersten Periode der Menschheit an (M. u. R. 116). Individualismus und Naturalismus sind unsittlich; das Individuum ist Irrtum und kann des höchsten Gutes (Identität mit sich selbst) nur teilhaftig werden, soweit es sich selber aufgiebt und vernichtet (M. u. R. 63).

Unser Leben und unsre Welt ist recht eigentlich Wahnsinn. („Eigentlich ist der Mensch von Natur verrückt wie der Körper von Natur krank ist; die Gesundheit unseres Geistes ist wie die Gesundheit unserer Organe bloss ein häufiges Gelingen und ein schöner Zufall" (Taine) Vers. v. Wissensch. u. Relig. p. 45 ff.). Das Ueberwiegende und das physisch Stärkere sind im Sinne der physischen Ordnung Wechselbegriffe; die moralische Ordnung aber setzt das höher berechtigte über das physisch stärkere. Auf jener Seite Macht, Natur, Individualismus — auf dieser: Norm, Ideal, Logos. Eine Vermittlung zwischen diesen Lagern, zwischen Physik und Metaphysik, Naturreich und Culturreich, Naturalismus und

sittlicher Forderung ist niemals möglich, mag man noch so viele Compromisse und Synthesen finden*).

Spir hat kein Verständnis für die Wertung, welche die Griechen und die grossen Menschen der Renaissance dem Leben gaben. Seine Gedanken (Gedanken zum Probleme der Cultur, die durch Tolstoi in populärer Form sich verbreiten) spiegeln den Zeitgeist wider, so gut wie ihr Gegenstück: die Schriften Nietzsches. Spir und Nietzsche darf man zusammen nennen als Antipoden, welche immer wieder in der Philosophie auftreten und eine lange Ahnenreihe haben: dort Kant, Spinoza, Descartes; hier Rousseau, Hobbes, Macchiavelli. Spirs Normal- und Edelmensch, der seine Individualität vernichtet und das Natürliche verabscheut und Nietzsches Uebermensch, dem sein

*) Ich habe diesen tiefen Dualismus nur noch bei einem Philosophen unserer Tage gefunden, bei dem edlen jüdischen Philosophen David Luzatto. Auch er stellt zwei Geschichtsperioden auf, die er mit den Namen zweier Culturvölker verknüpft: Juden und Hellenen. Jene sind Volk der Norm, diese Volk der Macht; Judentum und Atticismus sind im Grunde unversöhnlich, wenngleich sie sich oft einander nähern: z. B. die Dorier (innerhalb des Atticismus) dem Judentume; die jüdische Renaissance der antiken Cultur. Dort liegt der Schwerpunkt jenseits des Bewusstseins; hier im Bewusstsein selber. Dies ist dasselbe was Nietzsche mit dem ewigen Gegensatze von Apoll und Dionysos oder von Occident und Orient kennzeichnete... Trotzdem war die jüdische Ethik weltlich und optimistisch (s. Lazarus, M. Arnolds); das Griechentum im Grunde unweltlich und tief pessimistisch (s. Burkhardt, vor allem II 386 ff.). Das Christentum ist nach Luzatto dem Judentume nicht entgegengesetzt, vielmehr Ausläufer jüdischer Cultur; insbesondere ist der moderne Protestantismus unverfälschtes Judentum. Einen dogmatischen Unterschied zwischen Protestantismus und Judentum giebt es nicht, man müsste denn die Trinität für dogmatisch halten, aber gerade das verwerfen die modernen Theologen. Uebrigens habe ich selber an a. O. nachgewiesen, dass auch diese Lehre dem Judentum zugehört und zumal von Simon Ben Jochai als die Lehre von den drei Parzufim (Gestaltungen) Gottes in seinem Werke Sohar (Glanz) ausgebildet und von den kabbalistischen Sohariten propagiert wurde. —

Wollen und seine Macht zum Gesetze wurde, sind sie nicht unvergängliche Gegensätze?*) . . . .

Betrachten wir endlich die Vorzüge und Mängel des Schriftstellers Spir, so müssen wir seine strenge Sachlichkeit, seine Schlichtheit und Akribie anerkennen. Auch war ihm seine Philosophie keine blosse Beschäftigung, sondern immer eine Bethätigung seines ganzen Menschen und oft ein Verhängnis. Doch ist die Kehrseite seiner nüchternen Leidenschaftslosigkeit und Klarheit eine

*) Seitdem die Bücher unseres geistvollsten Philosophen Gemeingut der Nation werden, bildet sich bereits eine Nietzschephilologie aus: Man diskutirt über die Herkunft des „Uebermenschen“... A. Riehl weist darauf hin, dass dies Wort zweimal in Goethes Faust vorkomme, sowie in der Widmung an Frau v. Stein:

„Kaum bist Du Herr des ersten Kinderwillens
So dünkst du dich schon Uebermensch genug,
Versäumst die Pflicht des Mannes zu erfüllen.
Wie viel bist du von anderen verschieden?
Erkenne Dich, leb mit der Welt in Frieden.“

Dagegen schreibt A. Tille das Wort W. Jordan zu, der es in seiner Schrift „Das Kunstgesetz Homers und die Rhapsodik“ thatsächlich gebraucht (S. 17). Jordan selber behauptet ernsthaft, Nietzsche habe ihn „bestohlen“ („In Talar u. Harnisch“ S. 72), weil in seinen sehr interessanten aber sehr verhegelten Werken „Demiurg“ und „Erfüllung des Christentums“ ähnliche evolutionistische Ideen niedergelegt sind. Aber die Darwinistischen Anklänge sind nicht wesentlich für Nietzsche; er gehört gar nicht in Tilles Geschichte der „Entwicklungsethik“ („Von Darwin bis Nietzsche“, p. 210—241). Herr Fritz Kögel, ehemals Herausgeber der Werke Nietzsches, hatte die Güte mir mitzuteilen, dass Nietzsche einer Rhapsodie Jordans in Basel zwar einmal beigewohnt, nachweisbar aber kein Buch von ihm gelesen habe... Das Wort „Uebermensch“ findet man übrigens bei Emerson, sowie bei einem längst vergessenen Schriftsteller W. Nürnberger (Solitaire). Doch brachte mir Zufall den Ort vor Augen, wo Nietzsche dies Wort „am Wege aufgelesen hat“: in der ersten Aufl. der „Elemente der Metaphysik“ von Paul Deussen (Aachen, J. A. Mayer 1877) wird p. 32 Schopenhauer „der Uebermensch“ genannt. Dies Buch hat Nietzsche sicher gekannt. Uebrigens ist dieser Streit natürlich ganz irrelevant. —

übergrosse Trockenheit, die sein Studium reizloser macht, als die Lectüre Kants. Er kleidet seine Ideeen durchweg in dieselbe graue Uniform; man findet in seinen zahlreichen Schriften kaum jemals ein Gleichnis, ein Bild oder eine Stimmung, die auf das reale Leben hindeuten.

Wie er zwischen dem Denken und der Wirklichkeit eine unübersteigliche Kluft sieht, so ist auch sein persönliches Denken weltfremd, starr und von steinerner Passivität. Der Philosoph ist ihm Doktrinair, Theoretiker; auch die Fragen der empirischen Wissenschaften, der Politik oder des socialen Lebens gehen ihn nichts an, da sie einer geringeren Welt, der Welt des Abnormen, bloss Physischen angehören.

Die Frage nach den ersten Principien bezeichnet er immer wieder als die einzige, die den Philosophen beschäftigen dürfe, und auch von den Kritikern seiner Philosophie verlangt er, dass sie vor allem seine Erkenntnislehre nachprüfen sollen*).

Die Herrschaft der Norm fängt in dem Momente an, wo die Menschen mit ihm begriffen haben, dass Natur und Norm Gegensätze seien, und wo sie in Gott nicht mehr eine physische Macht und ein Naturprincip sehen, sondern wo sie das Natürliche, nämlich das bewusste Denken und alles Wirken und Geschehen als Täuschung und Uebel durchschaut haben und somit völlig darauf verzichtet haben, jemals durch Denken das Problem des Lebens (oder was dasselbe ist, die Frage nach der Herkunft des Schmerzes und der Täuschung) lösen zu können.

„Sobald die Menschen auf die endgültige metaphysi-

*) „Ein Mann von Verstand" — sagt er — „wird bei jeder philosophischen Lehre vor allem darauf sehen, wieviel Sorgfalt darin auf die Feststellung der Grundlagen und Prinzipien verwendet worden ist, und diese allein der Prüfung unterwerfen. Denn halten diese nicht Stich, dann ist auch alles Uebrige wertlos, ein blosses Kartengebäude."

sche Erklärung der Thatsachen verzichten und die Thatsachen selbst von ihren Erklärungen unterscheiden lernen, werden sie die Dinge notwendig so sehen und auffassen wie ich." --

„Der Grundgegensatz zwischen mir und allen anderen Menschen auf dem philosophischen Gebiete besteht in diesem: Alle anderen Menschen glauben, dass die Thatsachen erklärt werden können, obgleich sie freilich Niemand bis jetzt erklärt hat, ich dagegen zeige, dass die Thatsachen nicht endgültig erklärt werden können und aus welchem Grunde."*)

Bei seiner Abneigung gegen den Individualismus hatte Spir merkwürdige Meinungen über die Unpersönlichkeit des Denkens —: die Wahrheit sei etwas Allgemeingültiges, Unpersönliches und wenn er sein System für das Höchste halte, was ein Mensch andern mitteilen könne, so sei das nicht unbescheiden, denn seine Person komme dabei nicht in Betracht.

Er war nicht frei von der koquetten Bescheidenheit der Philosophen, welche ihren Gedanken dadurch abso-

*) In der Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie (hrsg. v. Avenarius, 4. Band, 3. Heft) sagt Spir in einem auch in seinen „Vier Grundfragen" (1880) (in erweiterter Form) — abgedruckten Aufsatze:

„Die Aufgabe der Philosophie ist eben die, nach dem unbedingt Wahren zu suchen, also uns über die natürliche Täuschung, welche die gesamte Erfahrung bedingt, hinauszuheben, deshalb allein giebt es eine von den empirischen Wissenschaften verschiedene Philosophie. Glaubt indessen Jemand, dass nicht er in dem natürlichen Scheine, sondern vielmehr ich selbst im Irrtum befangen sei, wohlan, so trete er vor und widerlege meine Lehren ebenso klar und bündig, wie ich sie dargelegt habe. Wenn es uns nicht um kleinliche persönliche Ziele und Interessen sondern wirklich und ernstlich um die wahre Einsicht zu thun ist, so werden wir notwendig zur Verständigung und Uebereinstimmung gelangen. Denn jetzt ist zwischen dem Ja und dem Nein eine scharfe Linie gezogen, welche alle unklaren Mittelpositionen ausschliesst."

luten Wert geben wollen, dass sie sich selbst für das schlechte Gefäss ihres gottgegebenen Genies halten, etwa wie der Absolute aus dem Esel Bileams sprach, während das arglose Tier Disteln weidete *).

Spir war konsequent Verächter aller äusseren Erfolge; er flieht die Vertreter der akademischen Philosophie, nur einmal besucht er Penjon in Aosta und geht für zwei Tage von seinen Gewohnheiten ab.

Mit einer grossen Meinung von seiner Lehre verbindet er sensitive Bescheidenheit für seine Person; auf die Bitte um biographische Angaben erwidert er, „es gebe keinen grösseren Widerspruch als zwischen dem Individuum und seinem Werke. Die wahre Erkenntnis habe mit der Person nichts zu schaffen, sie sei allgemeiner Natur". „Nicht ich bin Urheber meines Systemes, nicht ich habe es gemacht; im Gegenteil, es hat mich zu dem gemacht was ich bin und hat mich denken gelehrt. Ich war sozusagen nur die Erdscholle, darin ein Gedanke gross ward. Da hat er sich aus seiner Krume entwickelt nach und nach mit äusserster Langsamkeit während langer Jahre." **)

*) „Sie reden und wirken wunderbare Sachen, ohne dass sie selber oder andere den Grund erkennen . . . . Eigenen Geistes und Verstandes baar, bieten sie für einen göttlichen Geist und Sinn gewissermassen eine reinere Behausung als solche, die von eigener Einsicht und eigenen Gedanken erfüllt sind. Sie sind ehrwürdig wie der Esel, der die Heiligtümer trägt." G. Bruno, Heroici fürori (cit. n. Kuhlenbeck, Lichtstrahlen p. 92, Leipzig 1891).

**) Die Kronprinzessin von Preussen, die jetzige Kaiserin Friedrich hatte Schriften von Spir gelesen und liess sich bei Findel nach ihm erkundigen; er giebt darauf nicht einmal Antwort. Doch erfreuten ihn die ersten französischen Kritiken. (Revue de Théologie et de philosophie Lausanne 1878. La Critique philosophique 1878 und Revue philosophique 1879) . . . Die „Persönlichkeit" ist identisch mit zufälligen Zuständen, das Ich eine blosse „Reductionsvorstellung", (Ziehen); alle Menschen besitzen dieselben Eigenschaften in verschiedener Mischung, „unter anderen Bedingungen geboren und

„Ein grösserer Mensch als ich", schreibt er, „hätte im Besitze einer solchen Lehre die Welt bewegt."

„Die unsere äussere Erfahrung bedingende natürliche Täuschung habe ich in ihrem Grund und ihrem Wesen vollständig aufgedeckt . . . . Es war mir nicht möglich, eine der Form nach vollendete Demonstration zu geben, da ich nur sehr langsam und allmählich zur vollen Klarheit über die Sache gelangt bin. Dagegen können andere, welche die Elemente schon fertig vorfinden, sehr wohl eine vollendete Demonstration der Sache haben. . . . . Ueberall ist mit den von mir gelieferten Materialien eine bessere und ausführlichere Darstellung der Sache möglich, als ich sie gegeben habe." —

Spirs Lebensanschauung ist pessimistisch (oder um Bahnsens besseren Terminus zu gebrauchen, malistisch). In den Aufsätzen über „Idealismus und Pessimismus" legt Spir Wert auf seine Unterscheidung eines objektiven

aufgewachsen würden wir auch ganz anders sein". Alles ist angeboren; eigenen Inhalt haben wir nicht (I. 207). Die Denkweise eines Menschen hat keinen Wert, wenn sie nicht richtig ist, die richtige Denkweise aber ist so wenig wie die tugendhafte Gefühlsweise etwas Individuelles (II. 199). Das unserm Denken anhaftende Denkgesetz zwingt uns, uns selber sowohl wie die Gegenstände der Erfahrung für substantiell zu halten. „In Wahrheit sind wir keine beharrliche Substanz, die Erkenntnis eines unabhängigen Selbst in uns ist nur die natürliche Täuschung, blosser Schein" (II, 206). Wir müssen erkennen, dass das normale Wesen der Dinge Eine Substanz; die Vielheit der Individuen, also abnorme Täuschung ist. Was den gewöhnlichen Menschen als normaler Zustand des Geistes gilt, ist von Wahnsinn nicht sehr verschieden; daher aller Egoismus, alle Verruchtheit und Verkehrtheit der Welt. Im erhabenen Menschen aber gelangt die Natur zum Gefühl und zur Bewusstheit ihrer Abnormität und strebt zur Norm, zum Göttlichen. Der Mensch hat kein Recht als einzelner zu existieren. Unser Lebensziel kann nie sein, ein absonderliches, exceptionell geprägtes persönliches Wesen zu werden, sondern objektive Allgemeinheit und völlige Selbstlosigkeit der Gesinnung. „Wer sein Selbst gewinnen will, der verliert es, wer es wegwirft, der gewinnt es" (III, 217 etc.).

und subjektiven Pessimismus, von denen der letztere mittels des ersteren überwunden werden soll (p. 26 ff.)*). Gegen Schopenhauer richtet Spir manche ungerechten Privatausfälle. Ebenso unsachlich sind Ausfälle gegen den Materialismus: z. B. die Materialisten, welche sich eigentlich Pluralisten nennen sollten, da sie jedes Atom für

*) Schopenhauers praktische Lebensphilosophie billigt Spir, nicht aber seine Theorieen. Seine Lehre, dass das Gehirn zwar bloss in der Vorstellung existiere; die Vorstellung aber nur im Gehirn entstehen und bestehen könne, vergleicht Spir mit „zwei Löwen, die sich gegenseitig fressen, bis nur die Schwänze übrig bleiben"; die Lehre, dass Willensentschluss und die ihn ausführende Action des Leibes ein und derselbe Vorgang seien, will er (recht flach) durch den Hinweis entkräften, dass wir den Gebrauch unserer Glieder erst erlernen müssen. Mit einem Körnchen Wahrheit tadelt er die Lehre von der Negation des Willens beim Heiligen und beim aesthetischen Geniessen, da der Wille wenn er eben Leben sei, nicht sich aufheben könne. Auch braucht der Wille, welcher Leben ist nicht leben zu wollen. Buddha u. Schopenhauer hätten die Abnormität der Welt erkannt, aber nicht den Schlüssel zur Norm besessen. (J. G. Fichte p. 10—11. Mod. Geistesstr. 28).

Spirs Unterscheidung von subjektivem und objektivem Pessimismus ist vague. Man frage jeden Sterbenden, ob er unter genau denselben Conjuncturen sein Leben noch einmal repetieren wolle — keiner wird bereit sein. Dies ist ein objektiver Beweis für den Pessimismus ... Man sollte stets erforschen, in welcher Hinsicht ein Denker Pessimist ist, in Hinsicht auf die ethische Beschaffenheit der Menschen (wie Bayle)? in Hinsicht auf ihren intellektuellen Fortschritt (wie Wollaston)? in Hinsicht auf Ueberwiegen der Lust (wie Hartmann)? ... Pessimistische und optimistische Urteile, wie sie Spir im Auge hat, sagen höchstens, ob der Urteilende gut daran gethan hat, geboren zu werden und als was auf Erden herum zu laufen gerade er bestimmt ist. Negation des Lebens ist nicht möglich; bewusst leben und bewusst leben wollen ist dasselbe. Wer trotzdem behauptet sein Ich zu negieren, betrügt sich; er negiert es nur durch den Tod ... Man mag aber immerhin jede das Leben gegen seinen vermessensten Parasiten, das Bewusstsein, schützende Philosophie pessimistisch oder buddhistisch nennen, etwa in dem Sinne, in dem Deussen, Schopenhauer „philosophus christianissimus" nennt. —

eine Substanz ansehen (Mod. Geistesstr. 31), suchten ihr wahres Selbst in „einem Conglomerat von Dreck, nämlich in einer Combination materieller Atome", während die Philosophen nachwiesen, dass unser wahres Selbst im „Göttlichen" liege, obwohl der Mensch wahrscheinlich von den Affen der Katarhinengruppe abstamme*) (p. 206 R. u. U.; Geistesstr. 11). Oder: Der Materialismus werde die Menschheit förmlich verkrüppeln, weil er die Lehre vertrete, dass der Mensch „ein blosses Naturprodukt sei" (was soll er eigentlich sonst sein?) (R. u. U. p. 218). . . . .

Die Lehre von der „Norm" ruminiert Spir bis zum Ueberdruss. Und niemals wird ihm klar, in welche Widersprüche er sich als Moralphilosoph verwickelt hat, indem er die ganze empirische Natur des Menschen für eitel Egoismus erklärt und aus dem Vorhandensein der Moral auf das Vorhandensein der nicht-empirischen Norm folgert, während er doch als Erkenntnistheoriker entschieden dabei verharrt, dass die Substanz in keiner Weise wirkend sei und nichts von alledem, was im Bereiche der Erfahrung angetroffen wird, jemals in irgend welche Beziehung zu der völlig passiven Substanz alles Lebens gesetzt werden könne.

Indem Spir beständig das Wesen der Welt als „abnorm, unmoralisch und unlogisch" erkennt und aus eben

*) Die Lehre, dass „das wahre Selbst im Sittlichen liege" ist Spinozismus. Pluralistische Lehren sind doch nicht Monopol der Materialisten! — Leibnizens Monadologie, Herbarts „intellegible Billardkugel", Lotzens Zustandsreihen der persönlichen Gottheit, sind Pluralismus. Eucken, Class, Teichmüller sind Pluralisten; ebenso J. Bahnsen in seinem hinterlassenen Systeme (Widerspruch im Wissen und Wesen der Welt). (Nach Falckenberg p. 450 ist Bahnsen gleich Hartmann Vereiniger von Hegelschen mit Schopenhauerschen Elementen; indessen scheint er mir nur Schopenhauerianer zu sein, von Hegel unberührt und Gegner Hartmanns; er vertritt eine an Hamerling anklingende Atomistik des Willens.)

dieser Erkenntnis das Vorhandensein einer Norm folgert, vergisst er, sich die Frage vorzulegen, ob nicht erst im Besitze der Vorstellung einer vom Realen abstrahierten Norm einem Menschen es beifallen konnte, von dem Vorhandensein einer „Täuschung und Abnormität“ zu reden.

Die Grundtrennung zwischen der physischen und der moralischen (logischen) Welt, welche dem Systeme Spirs zu grunde liegt, ist doppelt unhaltbar, denn einerseits ist die altenglische Identificierung von Logik und Moral nicht aufrecht zu halten und andererseits bleibt bei Spir immer die Frage offen, warum denn nur allein das Unlogische und Unmoralische physisch sein soll und wie es geschehen konnte, dass Logik und Moral — wenn sie wirklich aus Nirgendheim herabgeschneit sein sollten — doch thatsächlich ebenso wirklich wurden, wie Irrtum und Unmoral.

Nach Annahme einer unüberwindlichen Kluft zwischen Denken und Wirklichkeit hätte Spir als strenger Logiker bei einem erkenntnistheoretischen Akosmismus und ethischen Solipsismus halt machen müssen. Der Begriff des Seienden als *Gegensatz* zum Wirkenden oder Lebenden ist schon an sich dubiös. Spir aber macht zudem den Trugschluss, dass die Objekte, da sie einmal Produkte unserer Organisation seien, als solche nicht substantiell-wirklich sein könnten. Er nimmt also das wahrnehmende Subjekt und das Wahrgenommene (das Objekt des Wahrnehmens) als etwas Consistentes und Seiendes an, um beweisen zu können, dass sie nichts Consistentes und Seiendes wären. In Wahrheit handelt es sich bei jeder Wahrnehmung um Veränderungen. Diese Veränderungen haben ihre Quelle entweder einzig in mir, oder es entspricht ihnen auch irgend ein afficierendes Moment ausser mir. Haben sie, so wie Spir es annimmt, ihre Quelle einzig in mir, so halte ich beim absoluten Idealismus und habe kein Recht zu behaupten, dass meine

Vorstellungen „abnorm“ seien, da von ihnen aus gar keine Norm oder Substanz erschlossen werden kann; folgere ich aber aus Veränderungen in mir auf veranlassende Momente ausser mir, so ist die Körperwelt für mich eine Realität und ich habe gar keinen Grund, das unbekannte Ding an sich, welches nach Abzug meiner Sinnesempfindungen von dieser Realität übrig bleibt, als „Norm“ zu bezeichnen.

Die Erkenntnislehre und die Ethik Spirs sind unvereinbar. Während der Erkenntnistheoriker eine im Sinne des Descartes „selbständige“ „ultrakausale“ Substanz erschliesst, macht der praktische Ethiker eben diese Substanz zur Norm unseres Handelns, nicht zwar so, dass er diese Denknorm für wirkend hält, sondern derart, dass ihre Vorstellung als ideales Ziel allem menschlichen Geschehen vorschwebt. Dies aber ist nur dadurch möglich, dass Spir seinem eigenschaftslosen Ideal ausser dem Attribute des Seins noch moralische Vollkommenheiten insgeheim unterschiebt, durch welche diese Vorstellung für uns einigen Reiz und eine affektive Betonung erhält. Er muss sich diesem Normalsein gegenüber fruchtlos abmühen, Sittenlehre und Staat auf abstrakte Erkenntnisse, statt auf sociale sympathische Affekte zurückzuführen, und der Tugend einen Imperativ geben, der die Kenntnis eines philosophischen Systems voraussetzt. —

Die „Norm“ kann sich einzig dadurch erweisen, dass die Ueberzeugung von dem Irrtum des Denkens und der Erfahrung Gemeingut wird.*). —

*) Ich versuche zum Schlusse Spirs Erkenntnislehre noch einmal in wenigen Sätzen zusammenzufassen: Unser Denken verläuft in unveräusserlichen Erkenntnisformen, von denen die wichtigsten Raum, Zeit, Causalität sind. Es ist dem Erkenntnistheoretiker aber möglich, alle logischen und mathematischen Axiome schliesslich auf ein einziges Axiom zurückzuführen. Dies ist der Satz der Identität, a = a. Dieser Satz ist das einzige Grundgesetz unseres Denkens.

8.

Schluss.

African Spir knüpfte den Faden wieder da an, von wo die neuere Philosophie ausgegangen ist, bei dem kartesianischen Dualismus von Körper und Geist. Diesen Dualismus, den die modernen Denker überwunden glaubten, hat uns Spir aufs klarste als ein auch heute noch ungelöstes Problem dargethan, ja als eines der Hauptprobleme der Philosophie überhaupt. —

Zeit, Raum, Causalität, Substanz, Ding an sich lassen sich aus ihm herleiten. Dieses Grundgesetz des Denkens a = a besagt: wir sind gezwungen, alles so vorzustellen, als ob es mit sich selber identisch, d. h. substantiell sei. Was wir wahrnehmen, nehmen wir als beharrliches Objekt wahr. Nun giebt es aber in der Erfahrungswelt gar keine beharrlichen Objekte, sondern nichts als Wechsel, Veränderung, Bewegung. Aus der Erfahrung kann also unser Grundgesetz nicht stammen. Es findet sich nirgendwo vor, denn als Norm menschlichen Denkens..... Da ganz und gar Nichts mit dieser uns eingeborenen Norm übereinstimmt, während wir doch alles an ihr messen müssen, so bleibt nichts übrig, als die Erfahrungswelt für abnorm zu halten. Dies um so mehr, als alles was wir fühlen, empfinden, vorstellen, thatsächlich nur Produkt unserer Organisation ist, scheinbar objektiv; in Wahrheit die Spiegelung eines unbekannten Lebens in unserm Gehirne.

In der Welt der Erfahrung also, in den Gegen—ständen (Ob—jekten) treffen wir nirgendwo Identität. Vielleicht aber in uns selber, in den Sub—jekten (Zu—ständen, Ur—teilen, In—dividuen). Sind wir denkenden Subjekte Substanzen? geistige Monaden? Nein! Unsre „Seele“ ist eine Summe unaufhörlich dahinfliessender Vorstellungen, deren gesetzmässige Wiederkehr uns ein Ich als ihr Substrat vortäuscht.

Wir sind identisch mit unsern Zuständen, mit der Gesetzmässigkeit unserer Vorstellungsassoziationen, die sich in jedem Augenblicke neu erzeugen.

Also auch hier keine Identität?! Wo bleibt ein fester Punkt?! δός μοι ποῦ στῶ! Es ist nicht fassbar, wie wir überhaupt zu dem Glauben, zu der Sicherheit *kommen*, dass es irgendwo Substantielles, Identisches geben müsse!

Vom Empedokles bis heute haben alle grossen Philosophen dies Problem mit unendlichem Aufwand von Kraft und Scharfsinn immer feiner zugespitzt. Die Lehre Lockes und Kants bezeichnet Schopenhauer treffend als „die Lehre von der absoluten Diversität des Idealen und Realen oder Subjektiven und Objektiven“; — Schopenhauer selber bekennt sich entschieden zum Dualismus und nur eine äusserliche Auffassung kann sein System mit dem Identitätssysteme Schellings oder gar mit dem ihm so gänzlich heterogenen Systeme Hartmanns zusammen nennen.

Dass Spir als Erkenntniskritiker eine heute fast überall missachtete Lehrmeinung zu vertreten den Mut hatte, ungeblendet von dem sehr verlockenden Dogma der Einheit aller Kräfte und Stoffe und auf die Gefahr hin, einer von unbewusster Scholastik ebenso wenig entwöhnten, als von bewusstem Materialismus präoccupierten Berufsphilosophie gegenüber unwissenschaftlich zu erscheinen, ist das Verdienst, das wir seinem Systeme

---

Warum müssen wir an eine Substanz glauben? Warum suchen wir ein „Ding an sich“? Warum ist das Ding an sich, das Absolute, die Lebenssubstanz unsre Denknorm? Warum ist „Gott“ Denkkategorie? Wie kommen wir überhaupt zu dieser Kategorie? Wir können hier nicht weiter. — Unsre letzte Wahrheit ist, dass in unserm Denken eine Norm existiert, aus der wir niemals die Welt erklären können, die wir nirgendwo in der Welt vorfinden.

Sie ist Ausdruck des substantiellen Wesens der Welt, dem wir ferne stehn. Sie ist das substantielle Naturprinzip, dem etwas in uns verwandt ist. Und wie die Vernunft und ihre Gesetze so sind das Vollkommen—Schöne und das Vollkommen—Sittliche nicht von dieser Welt. Wir können sie empirisch nie *völlig* verstehn, wir können sie nie herleiten aus einer Welt, wo sie zwar als Ideal, nicht aber de facto vorhanden sind. Vielleicht ist Vollkommen-Logisches, Vollkommen—Schönes, Vollkommen—Gutes wesensverwandt. Wir fassen sie zusammen in Begriffe der „Lebensnorm“, des Ideales. Wir nennen sie in einem Worte: Gott. Es ist unser wahres Wesen, zu dem wir hin wollen. —

8.

Schluss.

African Spir knüpfte den Faden wieder da an, von wo die neuere Philosophie ausgegangen ist, bei dem kartesianischen Dualismus von Körper und Geist. Diesen Dualismus, den die modernen Denker überwunden glaubten, hat uns Spir aufs klarste als ein auch heute noch ungelöstes Problem dargethan, ja als eines der Hauptprobleme der Philosophie überhaupt. —

Zeit, Raum, Causalität, Substanz, Ding an sich lassen sich aus ihm herleiten. Dieses Grundgesetz des Denkens a = a besagt: wir sind gezwungen, alles so vorzustellen, als ob es mit sich selber identisch, d. h. substantiell sei. Was wir wahrnehmen, nehmen wir als beharrliches Objekt wahr. Nun giebt es aber in der Erfahrungswelt gar keine beharrlichen Objekte, sondern nichts als Wechsel, Veränderung, Bewegung. Aus der Erfahrung kann also unser Grundgesetz nicht stammen. Es findet sich nirgendwo vor, denn als Norm menschlichen Denkens..... Da ganz und gar Nichts mit dieser uns eingeborenen Norm übereinstimmt, während wir doch alles an ihr messen müssen, so bleibt nichts übrig, als die Erfahrungswelt für abnorm zu halten. Dies um so mehr, als alles was wir fühlen, empfinden, vorstellen, thatsächlich nur Produkt unserer Organisation ist, scheinbar objektiv; in Wahrheit die Spiegelung eines unbekannten Lebens in unserm Gehirne.

In der Welt der Erfahrung also, in den Gegen—ständen (Ob—jekten) treffen wir nirgendwo Identität. Vielleicht aber in uns selber, in den Sub—jekten (Zu—ständen, Ur—teilen, In—dividuen). Sind wir denkenden Subjekte Substanzen? geistige Monaden? Nein! Unsre „Seele" ist eine Summe unaufhörlich dahinfliessender Vorstellungen, deren gesetzmässige Wiederkehr uns ein Ich als ihr Substrat vortäuscht.

Wir sind identisch mit unsern Zuständen, mit der Gesetzmässigkeit unserer Vorstellungsassoziationen, die sich in jedem Augenblicke neu erzeugen.

Also auch hier keine Identität?! Wo bleibt ein fester Punkt?! δός μοι ποῦ στῶ! Es ist nicht fassbar, wie wir überhaupt zu dem Glauben, zu der Sicherheit ***kommen,*** dass es irgendwo Substantielles, Identisches geben müsse!

Vom Empedokles bis heute haben alle grossen Philosophen dies Problem mit unendlichem Aufwand von Kraft und Scharfsinn immer feiner zugespitzt. Die Lehre Lockes und Kants bezeichnet Schopenhauer treffend als „die Lehre von der absoluten Diversität des Idealen und Realen oder Subjektiven und Objektiven"; — Schopenhauer selber bekennt sich entschieden zum Dualismus und nur eine äusserliche Auffassung kann sein System mit dem Identitätssysteme Schellings oder gar mit dem ihm so gänzlich heterogenen Systeme Hartmanns zusammen nennen.

Dass Spir als Erkenntniskritiker eine heute fast überall missachtete Lehrmeinung zu vertreten den Mut hatte, ungeblendet von dem sehr verlockenden Dogma der Einheit aller Kräfte und Stoffe und auf die Gefahr hin, einer von unbewusster Scholastik ebenso wenig entwöhnten, als von bewusstem Materialismus präoccupierten Berufsphilosophie gegenüber unwissenschaftlich zu erscheinen, ist das Verdienst, das wir seinem Systeme

---

Warum müssen wir an eine Substanz glauben? Warum suchen wir ein „Ding an sich"? Warum ist das Ding an sich, das Absolute, die Lebenssubstanz unsre Denknorm? Warum ist „Gott" Denkkategorie? Wie kommen wir überhaupt zu dieser Kategorie? Wir können hier nicht weiter. — Unsre letzte Wahrheit ist, dass in unserm Denken eine Norm existiert, aus der wir niemals die Welt erklären können, die wir nirgendwo in der Welt vorfinden.

Sie ist Ausdruck des substantiellen Wesens der Welt, dem wir ferne stehn. Sie ist das substantielle Naturprinzip, dem etwas in uns verwandt ist. Und wie die Vernunft und ihre Gesetze so sind das Vollkommen—Schöne und das Vollkommen—Sittliche nicht von dieser Welt. Wir können sie empirisch nie ***völlig*** verstehn, wir können sie nie herleiten aus einer Welt, wo sie zwar als Ideal, nicht aber de facto vorhanden sind. Vielleicht ist Vollkommen-Logisches, Vollkommen—Schönes, Vollkommen—Gutes wesensverwandt. Wir fassen sie zusammen in Begriffe der „Lebensnorm", des Ideales. Wir nennen sie in einem Worte: Gott. Es ist unser wahres Wesen, zu dem wir hin wollen. —

zubilligen möchten. Er konnte dieses Verdienst erwerben, eben weil er in seinem philosophischen Denken unabhängig, self made man und Autodidakt war, wie sein glänzender Antipode Stuart Mill. — Auf das dualistische Problem Kants verzichten zu Gunsten irgend eines ästhetische und moralische Bedürfnisse besser befriedigenden kunstvollen Amalgames aller Kontraste, heisst auf die subtilsten, feinsten Resultate zweitausendjähriger Gedankenarbeit Verzicht leisten*). —

Es ist dasselbe Problem, welches fünfhundert Jahre vor Christo die Eleaten beschäftigte. Im ersten Teile seines berühmten Lehrgedichtes handelte Parmenides über die Herkunft des Lebens. Als er mit dem zweiten Teile zur Welt der Erfahrung herabsteigen wollte, musste er eine Brücke mit den Worten schlagen: „Nun schweigt die Stimme der Wahrheit und sterbliche Rede beginne.“ —

*) Zu einer Verkennung des dualistischen Problems verleitet ein Grundgesetz unseres Denkens, dessen Darlegung ich an a. O. versucht habe. Es sei hier nur an die Eigentümlichkeit der Sprache erinnert, Entgegengesetztes mit verwandten Sprachwurzeln zu kennzeichnen. Nach der Abel'schen Hypothese bezeichnen die ältesten Worte gleichzeitig Vorstellung und Gegenvorstellung (wie das Sanskrit schwarz und weiss mit einem Worte benannte); oder es bezeichnen ähnliche Lautverbindungen das Entgegengesetzte (hospes-hostis, ἔρως-ἔρις). Dass den Worten, welche verschiedene Völker und Zeiten für das positive und negative Prinzip (Gott-Teufel) gebraucht haben, ein und dieselbe Sprachwurzel unterliegt, bemerkt man schon, wenn man derartige Worte willkürlich zusammenstellt: deus, theos, tao, daimon, duivel, teufel, dewa, schiwa, christos, jahve etc. Es gelang mir, über 30 solcher Variabeln des „Gott-teufel“-stammes zusammenzustellen. Aehnliche Wahrnehmungen können die Denker manchmal herausfordern, zum Schaden der erkenntnistheoretischen Probleme die einander bedingenden Gegensätze auf eine tiefer liegende Einheit zu beziehen; es sei nur an die Lieblingsgedanken Böhmes, Schellings, Baaders, Hegels und auch an die Gnose erinnert .... — (Nur in dem Worte Pein scheinen sich alle Menschen zu verstehen. Arab. panan, ital. u. span. pena; französ. peine; engl. pain; hebr. Pun; griech. πόνος; latein poena u. s. w.)

Anaxagoras sodann war der erste dezidierte Dualist; Plato idealistischer Dualist. ....

In den Gegensätzen der Platonischen und Aristotelischen Schulen finden wir den alten Dualismus des Seins und Werdens. Der Abgrund, welcher zwischen dem ersten und zweiten Teile des Parmenideïschen Gedichtes lag, taucht überall wieder auf, wo man um die Priorität der Sinne oder des Geistes, der Ideen oder der Erfahrung streitet. — Der Gegensatz von Aristoteles und Plato kehrt immer wieder. — Er erfüllt das Mittelalter; bewegt die erste Hälfte der Scholastik als Streit der Nominalisten und Realisten; verkleidet sich in der zweiten Hälfte in einen Streit um den Primat des Willens oder der Vorstellung. — Cartesius bringt dies dualistische Problem, das auch alle Religionen beschäftigt, ja recht eigentlich ihnen zu grunde liegt, in eine mathematische Form. Der Dualismus, der bei Cartesius eine Zweiheit der Substanz war, wird bei Spinoza eine Zweiheit der Attribute, verbirgt sich bei Locke hinter einem Dualismus der Erkenntnisarten (Reflexion — Sensation), und wird bei Hume zur Unterscheidung der mathematischen und erfahrungsmässigen Gewissheit. Bis zum Auftreten Kants laufen rationalistische und empirische Strömungen nebeneinander, derart indessen, dass man bei jedem Vertreter der einen Richtung ein Element der anderen als einen versteckten Bruch im Systeme aufzuweisen vermochte. Durch Kant endlich wurden die beiden Doktrinen versöhnt, indem der alte Gegensatz des Descartes noch ein Mal — dieses Mal in zeitgemässer und exakter Ausdrucksweise formuliert wurde. Indem Kant das Reich des Wissens abgrenzte und für das Reich des Glaubens Raum fand*), verwan-

*) Die 2. Aufl. der r. V. (1787) brachte die bekannte Vorrede, in der es hiess: „Ich musste das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen, und der Dogmatismus der Metaphysik, das ist das Vorurteil, in ihr ohne Kritik der reinen Vernunft fortzukommen,

delte er den Gegensatz von Idee und Erfahrung in den Dualismus von Erscheinung und Ding an sich, Phänomenon und Noumenon, Empirischem und Absolutem.

Ein neuer Kampf um Versöhnung der Unversöhnlichen hub an. Die Parallelströme, die in der neueren Philosophie von Spinoza ausgingen, strebten, nachdem Kant sie gesammelt und filtriert hatte, wieder in die alten Bahnen zurück. Doch führten die Denker den Kampf um die alte Frage mit neuen Formulierungen und der Dualismus trat von nun an verschämt auf, weil er für reaktionär galt. —

Die Probleme, welche die Philosophie gar nicht mehr sah, nachdem der glänzende Aufschwung aller technischen Wissenschaften sie geblendet hatte, lebten im schlichten Glauben des Volkes weiter, dessen Symbole sich wahrheitsuchenden Seelen oft tauglicher erwiesen, als die Gedankengebäude des Monismus. Die Identitätsphilosophen zauberten mit oft bewundernswerter Kunst den Dualismus aus der Wirklichkeit hinweg und in die Substanz hinein. Hegel „überwand" den Dualismus, indem er alle Gegensätze identifizierte; dem grossen Schopenhauer aber blieb es vorbehalten, noch eine wichtige Vertauschung der Pole vorzunehmen.

Hatten die Forscher vor ihm ihr Wesen in ihrem Denken und die Erfahrung in ihren Sinnen gesucht, so sah er in den Trieben das Wesen der Welt und im Intellekte das Accidentielle und Scheinbare. Die alte Kluft zwischen dem ersten und zweiten Teile des Liedes περι φυσεως tauchte hier noch ein Mal auf als eine nur schein-

ist die wahre Quelle alles der Moralität widerstreitenden Unglaubens, der jederzeit gar sehr dogmatisch ist." — Schopenhauer, Lewes und Kuno Fischer und am leidenschaftlichsten Eugen Dühring (Kritische Geschichte der Philos. 1. Aufl. p. 393) sehen in dieser Aeusserung freilich eine Sinnesänderung oder Veilletät Kants. (s. vor allem Dührings Sache, Leben und Feinde p. 69, 87, 269, 273 etc.)

bar ausgefüllte Lücke zwischen der „Welt als Wille" und der „Welt als Vorstellung". Der Dualismus, der bei Schopenhauer klar wie nie zuvor ans Licht kam, wurde nachmals vertuscht durch das System E. von Hartmanns, welches die Doppelheit, die jener in der wahrnehmbaren Welt vorfand, in die unwahrnehmbare zurückdatierte und die Relation von Wille und Vorstellung in das Unbewusste hineintrug, bloss um dem Seienden den trügerischen Schein des „Monismus" zu erretten. Das Verdienst Spirs ist es, dieser Philosophie gegenüber das dualistische Problem bündig und präcise erneuert zu haben, indem er den Kriticismus Kants nochmals in einer schlichteren Sprache vortrug, deren Schärfe und Klarheit er dem Studium der englischen Agnostiker und Empiristen, vor allem dem Stuart Mill's verdankte.

Unser Denken wird wohl niemals vom Dualismus frei werden*). Immer wieder taucht die Antithese auf, sei es ein Gegensatz von Intellekt und Erfahrung; oder von Metaphysik und Physik, Judentum und Atticismus, Dionysischem und Apollinischem, repulsiver und attraktiver Kraft.

Wir suchen uns eben den Zwiespalt unserer Bewusstheit auszudeuten.

*) „Der primitiv dualistische Aberglaube der Naturvölker ist von den Anschauungen eines modernen Professors der Theologie nicht wesentlich verschieden" (Tylor, Die Anfänge der Kultur Bd. I p. 495) ... Der Dualismus von Leib und Seele, der in Spiritismus und Theosophie fortlebt, scheint neuerdings in einem wunderlichen Buche Bestätigung zu finden, nämlich in dem Werke Des Indes à la Planète Mars von Prof. Flournoy in Genf (Eggimann, Genf 1900). Hier sind die kühnen Phantasiebilder von Kurd Lasswitz übertrumpft. Sollten sich Flournoys Fxperimente als unangreifbar erweisen, so wäre die uralte Lehre von der Seelenwanderung und „ewigen Wiederkehr" wissenschaftlich erwiesen. Aber auch dann wären die Notbegriffe „Seele" und „Geist" noch nicht am Platze. Leider ist die philosophische Schulung des Psychologen Flournoy offenbar primitiv. —

Indem Spir am Ende des wissensreichsten Jahrhunderts wieder am Ausgangspunkte der Philosophie anlangte und das dualistische Problem, welches Descartes beschäftigte, als ungelöst erwies, erwies er es als unlöslich.

Das Resultat dieses letzten Platonikers ist ein Erweis, dass wissenschaftliche Metaphysik dauernd unmöglich sei. — Der Gegensatz ist die synthetische Kraft in der Geschichte des Denkens, der Gegensatz von Einzelnem oder Allgemeinen, Induktion oder Deduktion, Individuum und Gattung, Subjekt und Objekt, substantieller Einheit, realer Vielheit.

Hier glaubt man an ideae innatae, notiones communes, Typen, Universalia, substantielle Formen, logos spermaticos, platonische Ideen oder Begriffe a priori — dort an Seelen, Atome, Monaden und Realen. Was in der Erkenntnislehre ein Streit um empirischen Dualismus und abstrakten Monismus ist, das erscheint in der Ethik als Streit um den Primat idiopathischer oder sympathischer Affekte.

Eleaten und Atomisten; Stoa und Epikur; Augustinus und Pelagius; Anselmus und Roscellin; Thomas und Duns Scotus; Averroïsten und Alexandristen; Cambridge und Oxford; Cartesius und Hobbes; Spinoza und Geulincx; Locke und Leibniz; Bodinus und Althusius; Cumberland und Bolingbroke; Hegel und Fichte; Kant und Schopenhauer; Spir und Nietzsche — man kann solche Gegensätze endlos aneinanderreihen, um in ihnen den Beweis zu haben, dass das dualistische Problem schliesslich auf eine fundamentale Dichotomie der menschlichen Natur hinausläuft. . . . .

Uns modernen Menschen stellt sie sich dar als das Problem der Cultur, als die Frage nach der Herkunft und dem Werte des Lebens, des Bewusstseins.

Auf diese Frage haben wir eine Antwort; das aber ist die letzte Antwort, die wir haben. —

IV. Teil.

Tabellarische Uebersicht des Systems der Philosophie.

Die Uebersicht über das System der Philosophie stammt von Spir selber; sie sollte dem 2. Bande der Ges. Schriften einverleibt werden. Durch einen Irrtum blieb die Tabelle in der bei Neff erschienenen Ausgabe von D. und W. fort. Es lagen drei verschiedene Versionen dieser Uebersicht vor; meine hier beigefügte Bearbeitung ist eine Combination dieser drei Fassungen. Der Uebersichtlichkeit wegen blieben die Hinweise auf „Denken und Wirklichkeit“ (die zudem für die ältere Auflage berechnet waren) fort.

REDUCTION RATIO 16:1

2.5 mm
ABCDEFGHIJKLMNOPQRSTUVWXYZ
abcdefghijklmnopqrstuvwxyz
1234567890

2.0 mm
ABCDEFGHIJKLMNOPQRSTUVWXYZ
abcdefghijklmnopqrstuvwxyz1234567890

1.5 mm
ABCDEFGHIJKLMNOPQRSTUVWXYZ
abcdefghijklmnopqrstuvwxyz1234567890

PM-MGP
METRIC GENERAL PURPOSE TARGET
PHOTOGRAPHIC

200 mm

150 mm

100 mm

A3

A4

A5

1.0

1.1

1.25

1.4

1.8

2.0

2.2

1.6

1.0 mm

1.5 mm

2.0 mm

2.5 mm

ABCDEFGHIJKLMNOPQRSTUVWXYZ
abcdefghijklmnopqrstuvwxyz
1234567890

PRECISION℠ RESOLUTION TARGETS

A&P International
2715 Upper Afton Road, St. Paul, MN 55119-4760
612/738-9329 FAX 612/738-1496

4.5 mm
ABCDEFGHIJKLMNOPQRSTUVWXYZ
abcdefghijklmnopqrstuvwxyz
1234567890

3.5 mm
ABCDEFGHIJKLMNOPQRSTUVWXYZ
abcdefghijklmnopqrstuvwxyz1234567890

3.0 mm
ABCDEFGHIJKLMNOPQRSTUVWXYZ
abcdefghijklmnopqrstuvwxyz1234567890

Uebersichtliche Darstellung des Systems der Philosophie.

Oberster, unmittelbar gewisser Grundsatz: In seinem eignen Wesen ist ein jeder Gegenstand mit sich selbst identisch. (Der Satz der Identität.)

Allgemeine Prämisse aus Erfahrung: Die Erfahrung enthält keinen einzigen Gegenstand, der ein ihm wahrhaft eignes Wesen besitzt und mit sich selbst vollkommen identisch ist.

Allgemeine Folgerung.

Erkenntnistheoretische Seite.

Der Satz der Identität ist nicht aus Erfahrung geschöpft, drückt also einen Begriff von dem Wesen der Dinge aus, welcher dem Denken ursprünglich, a priori eigen ist.

Ontologische Seite.

1. Das eigne Wesen der Dinge liegt ausserhalb oder jenseits der Erfahrung.
2. Die Erfahrung stellt die Dinge nicht so dar, wie sie an sich ihrem eigenen Wesen nach beschaffen sind, oder: Die Erfahrung enthält Elemente, welche zu dem eigenen Wesen der Dinge nicht gehören (demselben fremd sind).

Begriffsanalyse.

Identität eines Dinges mit sich selbst bedeutet Abwesenheit innerer Unterschiede in demselben. Aus dieser Definition ergeben sich analystisch die folgenden vier Sätze:

1. Das mit sich selbst Identische ist allein im wahren Sinne eins, da in ihm keinerlei Vielheit unterschieden werden kann.
2. Das mit sich selbst Identische kann nichts von einem Anderen, also keine Beziehung auf Anderes, kurz keine Relativität in sich enthalten, d. h. dasselbe ist unbedingt, mit anderen Worten, ist ein Substanz.
3. Das mit sich selbst Identische kann nie von sich selbst verschieden werden, d. h. ist beharrlich, unveränderlich; alle Veränderung ist ihm fremd.
4. Das mit sich selbst Identische kann keinen denkbaren Mangel enthalten, d. h. ist vollkommen.

Allgemeine Anmerkung. Obgleich die Gegenstände der Erfahrung mit dem Grundsatze unseres Denkens und dessen Formel, dem Satze der Identität, sämtlich nicht übereinstimmen, — kein Gegenstand der Erfahrung besitzt ein ihm eignes Wesen und ist mit sich selbst wahrhaft identisch, keiner ist wahrhaft eins (einfach), unveränderlich und unbedingt, die sämtlichen Gegenstände der Erfahrung sind vielmehr zusammengesetzt, fliessend und bedingt — so ist doch der gesamte Inhalt der Erfahrung von Natur aus derart organisiert, um der Norm unseres Denkens scheinbar zu entsprechen, sodass unsere Erfahrung normal geartet seiende Dinge (Substanzen) zu enthalten scheint. Infolge dieser Natureinrichtung glauben wir in unseren inneren Zuständen ein einfaches und beharrliches Ich oder Selbst und in den Empfindungen der äusseren Sinne eine Welt von an sich unwandelbaren äusseren Substanzen (Körpern) zu erkennen. Da diese Natureinrichtung Schein oder Täuschung bewirkt und bedingt, so mussten in dem Nachfolgenden die physikalischen, auf die Körper sich beziehenden Folgerungen von der ontologischen unterschieden werden. — Da aber auch die (scheinbare) Körpererkenntnis aus einer Anwendung unseres Denkgesetzes auf die Data der Erfahrung entsteht, so gelten auch für diese — freilich nur soweit dies der Natur der Sache nach möglich ist — die aus demselben sich ergebenden Forderungen. Daher der Parallelismus, welcher teilweise zwischen den ontologischen und den physikalischen Forderungen besteht.

Specielle Folgerungen.

logische.

Der negative Ausdruck des obersten Denkgesetzes ist der Satz des Widerspruchs, welcher so lautet: Kein Gegenstand kann von sich selbst verschieden sein, oder: Verschiedenes kann nicht an sich, als solches ein und dasselbe sein. Dieser ist

1. der Grund des conträren und contradictorischen Gegensatzes, d. h. der Unvereinbarkeit von Sein und Nichtsein und überhaupt von verschiedenen Qualitäten derselben Art in einem und demselben Gegenstande.

2. Auf diesem Grunde beruht die Möglichkeit, uns der Unwahrheit unserer eigenen Vorstellungen bewusst zu werden. D. h. der Satz des Widerspruchs ist das allgemeine formale oder negative Criterium der Wahrheit.

In dieser Acception, als Regel für die Urteile, muss der Satz des Widerspruchs so formuliert worden:

Zwei verschiedene Behauptungen, welche sich auf denselben Gegenstand in derselben Hinsicht beziehen, (wie „A ist viereckig" und „A ist rund"), können nicht beide zugleich wahr sein.

Ein weiteres Derivativ daraus ist die gewöhnliche Formel: Die Bejahung und die Verneinung desselben können nicht beide zugleich wahr sein.

3. Die Gewissheit des Satzes der Identität ist der rationelle Grund des Glaubens an die Gültigkeit der Induktion. Denn aus ihm abgeleitet ist sowohl der Grundsatz von der Beharrlichkeit der Substanz (s. ontol. Folg., Satz 2) als auch der Satz der Causalität (s. ontol. Folg., Sätze 2a und 3), welche allein die Gültigkeit aller Induction verbürgen.

erkenntnistheoretische.

A. 1. Die Körper werden nicht durch einen Schluss auf die Ursachen unserer Empfindungen erkannt, sondern die Empfindungen (der äusseren Sinne) werden selbst dem Grundsatze des Denkens gemäss als Substanzen (Körper) erkannt (s. oberster Grundsatz u. Begriffsanal. Satz 2).

2. Der Begriff der Körper, als Substanzen, ist ein metaphysischer und kann nicht aus Erfahrung geschöpft sein.

Die Form oder die Art des Nebeneinanderseins von Substanzen ist aber der Raum. Also

3. ist auch die Anschauung des Raumes ihrer Anlage nach vor aller Erfahrung gegeben.

4. Die Körper sind als Substanzen unveränderlich (s. Begriffsanal., Satz 3).

Also müssen unsere Empfindungen von Natur aus so eingerichtet sein, dass sie mit ihrer Auffassung als Dinge im Raume (als Körper) factisch congruieren, sonst würde man in ihnen nicht eine Welt von an sich unwandelbaren Substanzen erkennen können.

5. Darum hat unsere Erkenntnis der Körper empirische und praktische Gültigkeit.

6. Aber darum hat diese Erkenntnis keine unbedingte Gültigkeit (nach Kant keine „transcendentale Realität"). D. h. die Körper existieren nicht in Wirklichkeit, da dasjenige, was wir als Körper erkennen, der Inhalt unserer eigenen Empfindungen ist. Deshalb ist unsere Erfahrung bei aller factischer Consistenz in ihren Grundbegriffen logisch widersprechend.

B. Eine Veränderung kann nicht als solche wahrgenommen werden. Denn dazu wäre es nötig, das Vergangene, also Nichtseiende wahrzunehmen, oder als nichtseiend zu erkennen, was nicht möglich ist. Die Veränderungen werden also erschlossen.

Der Satz: Kein Gegenstand kann von sich selbst verschieden sein, drückt nun die a priori gewisse Basis aus, auf welcher die Erkenntnis der Successionen oder Veränderungen beruht.

ontologische.

1. Das eigene Wesen der Dinge ist unbedingt (s. ob. Grundsatz u. Begriffsanal., Satz 2).

2. Das eigene Wesen der Dinge ist unwandelbar (s. ob. Grundsatz u. Begriffsanal., Satz 3), oder: Dem unbedingten Wesen der Dinge ist alle Veränderung fremd.

Folgerungen daraus:

α) Alle Veränderung ist bedingt, von Antecedentien abhängig, oder: Keine Veränderung ohne Ursache. Der Satz der Causalität.

β) Das eigene unbedingte Wesen der Dinge ist nicht die Ursache der Veränderungen, enthält nicht den Grund derselben.

γ) Die Ursache einer Veränderung kann nur eine andere Veränderung sein.

δ) Eine erste (unbedingte) Ursache von Veränderungen ist nicht denkbar, die Reihe der Ursachen geht in's Unendliche rückwärts.

D. h. der Wechsel, das Geschehen hat keinen Ursprung und erhält sich durch sein eigenes momentum oder Beharrungsvermögen.

ε) Die Verhältnisse zwischen den Ursachen und den Wirkungen, die Gesetze ihrer Aufeinanderfolge sind selbst unveränderlich. Hieraus beruht die Gültigkeit aller Induction. Ferner:

Da alle Objekte der Erfahrung zusammengesetzt und in ihrem Bestehen durch Schein und Täuschung bedingt, und sowohl Zusammengesetztheit und Veränderlichkeit als auch Schein und Täuschung dem unbedingten, normalen Wesen der Dinge fremd sind, so ergiebt sich daraus der Schluss, dass demselben auch die Vielheit der empirischen Objekte selbst fremd ist. Das heisst:

3. Es giebt in der Wirklichkeit nur Eine Substanz, nicht eine Vielheit von Substanzen.

4. Die Welt der Erfahrung enthält in Wahrheit keine Substanzen, weder geistige noch körperliche, sondern blosse Phänomena.

5. Die Welt der Erfahrung ist in keinem uns bekannten Sinne Function der wahren Substanz. Letztere enthält nicht den zureichenden Grund der Welt. Das Verhältnis beider ist unerkennbar und unbegreiflich.

physikalische.

1. Die Körper sind unsere eigenen Empfindungen, sofern diese dem anschauenden Subjekte als Substanzen im Raume erscheinen. Die Körper haben daher im Unterschiede von den Empfindungen und nach Abzug dieser keine andere Eigenschaft, als die, einen Raum einzunehmen oder zu erfüllen. Damit sind als die zwei primären Qualitäten der Körper die Ausdehnung und die Undurchdringlichkeit gegeben. (Dass letztere nicht auf Kräften beruht, darüber weiter unten.)

2. Ein (physisch) teilbarer Körper, d. h. eine teilbare Einheit ist ein Widerspruch. Teilbar können nur Aggregate von Körpern sein. Die eigentlichen Körper selbst sind mithin notwendig ausgedehnte Atome.

3. Die Körper als Substanzen sind unveränderlich.

Folgerungen daraus: In der Körperwelt kann keine andere Veränderung vorkommen, als die Veränderung der gegenseitigen Lage, d. h. die Bewegung.

4. Die Körper sind, als Substanzen, von einander unabhängig, stehen unter einander in keiner inneren Verbindung (vgl. Begriffsanal., Satz 2).

5. Die Körper sind nicht an sich (von Natur) Ursachen der Bewegung (s. ontol. Folg., 2 β). Somit ist die dritte primäre Eigenschaft der Körper die Trägheit, die Inertie.

Folgerung aus den zwei letzten Sätzen:

α) Die Kraft (als Ursache der Bewegung) ist eine Eigenschaft nicht der Körper, sondern der Bewegung selbst. Nichts kann Ursache einer Bewegung sein, als eine andere vorhergehende Bewegung.

β) Die Bewegungen haben keinen Ursprung und erhalten sich durch ihr eigenes momentum oder Beharrungsvermögen. Hieraus folgt weiter:

γ) Das Quantum der Kraft oder Energie, welche in den Bewegungen liegt, ist unveränderlich. Das Gesetz von der Erhaltung der Kraft.

Das Obige ist der rationelle Grund der naturwissenschaftlichen Tendenz, Alles in der Körperwelt mechanisch zu erklären.

moralische und religiöse.

Prämisse aus Erfahrung: Der Schmerz ist ein Zustand, der sich selbst nicht gleichbleiben kann, die Tendenz enthält, in einen anderen (schmerzlosen) Zustand überzugehen. Das heisst: Der Schmerz ist ein Zustand der Nichtidentität mit sich selbst.

Schmerz und Uebel sind identisch und das Gegenteil beider ist das Gut. Also:

Das Gut ist gleich Identität mit sich selbst.

Aber auch Vollkommenheit ist gleich Identität mit sich selbst (vgl. Begriffsanalyse, Satz 4). Daraus folgt:

1. Das eigene Wesen der Dinge, das Unbedingte ist (als ein mit sich selbst identisches) selig und vollkommen, d. h. ist Gott, die Norm, das Ideal.

2. Gott ist nicht der Grund oder die Ursache des Uebels und der Unvollkommenheit in der Welt, ja nicht die Ursache der Welt selbst (vgl. ontol. Folg. 5).

3. Die Menschen sind nach der Seite ihrer nichtempirischen Natur mit Gott verwandt. Denn Gott ist die wahre Substanz der Dinge, deren normales, durch keine fremden Beimischungen getrübtes Wesen. In einem höheren Sinne kann man daher Gott bildlich den Vater der Menschen nennen.

4. Das innere Gefühl unserer Verwandtschaft mit Gott ist die Religiosität, die wahre Grundlage aller Religion, welche diesen Namen verdient.

5. Gott ist nicht durch sein Wirken, sondern durch sein blosses Dasein, durch das Gefühl und das Bewusstsein, welches wir von ihm haben, der reale Grund aller höheren Bestrebungen unseres Geistes und namentlich auch der Grund der Moralität.

Denn aus den Prämissen:

a) Das Gut ist gleich Identität mit sich selbst.

b) Die Vielheit und die Individualität sind dem wahren Wesen der Dinge fremd (vgl. ontol. Folg. 3) oder: Alle Menschen sind in Gott eins,

ergiebt sich unmittelbar die Conclusion, dass

6. der Egoismus (Bejahung der Individualität) eine Heteronomie des Willen constituiert, den Willen von dem wahren Endziel, von dem wahren Gut (der Identität mit sich selbst ablenkt, das moralische Gesetz dagegen zur Autonomie des Willens gehört, dem wahren Wesen der Dinge angemessen ist und dem wahren Endziel alles Wollens (dem Gut oder der Identität mit sich selbst) allein näher zu bringen vermag.

REDUCTION RATIO 12:1

2.0 mm

ABCDEFGHIJKLMNOPQRSTUVWXYZ
abcdefghijklmnopqrstuvwxyz1234567890

1.5 mm

ABCDEFGHIJKLMNOPQRSTUVWXYZ
abcdefghijklmnopqrstuvwxyz1234567890

PM-MGP
METRIC GENERAL PURPOSE TARGET
PHOTOGRAPHIC

200 mm

150 mm

100 mm

A5

A4

1.0 mm

1.5 mm

2.0 mm

2.5 mm

PRECISION℠ RESOLUTION TARGETS

A&P International
2715 Upper Afton Road, St. Paul, MN 55119-4760
612/738-9329 FAX 612/738-1496

ABCDEFGHIJKLMNOPQRSTUVWXYZ
abcdefghijklmnopqrstuvwxyz
1234567890

4.5 mm

ABCDEFGHIJKLMNOPQRSTUVWXYZ
abcdefghijklmnopqrstuvwxyz1234567890

3.5 mm

Uebersichtliche Darstellung des Systems der Philosophie.

Oberster, unmittelbar gewisser Grundsatz: In seinem eignen Wesen ist ein jeder Gegenstand mit sich selbst identisch. (Der Satz der Identität.)

Allgemeine Prämisse aus Erfahrung: Die Erfahrung enthält keinen einzigen Gegenstand, der ein ihm wahrhaft eignes Wesen besitzt und mit sich selbst vollkommen identisch ist.

Allgemeine Folgerung.

Erkenntnistheoretische Seite.

Der Satz der Identität ist nicht aus Erfahrung geschöpft, drückt also einen Begriff von dem Wesen der Dinge aus, welcher dem Denken ursprünglich, a priori eigen ist.

Ontologische Seite.

1. Das eigne Wesen der Dinge liegt ausserhalb oder jenseits der Erfahrung.
2. Die Erfahrung stellt die Dinge nicht so dar, wie sie an sich ihrem eigenen Wesen nach beschaffen sind, oder: Die Erfahrung enthält Elemente, welche zu dem eigenen Wesen der Dinge nicht gehören (demselben fremd sind).

Begriffsanalyse.

Identität eines Dinges mit sich selbst bedeutet Abwesenheit innerer Unterschiede in demselben. Aus dieser Definition ergeben sich analystisch die folgenden vier Sätze:

1. Das mit sich selbst Identische ist allein im wahren Sinne eins, da in ihm keinerlei Vielheit unterschieden werden kann.
2. Das mit sich selbst Identische kann nichts von einem Anderen, also keine Beziehung auf Anderes, kurz keine Relativität in sich enthalten, d. h. dasselbe ist unbedingt, mit anderen Worten, ist ein Substanz.
3. Das mit sich selbst Identische kann nie von sich selbst verschieden werden, d. h. ist beharrlich, unveränderlich; alle Veränderung ist ihm fremd.
4. Das mit sich selbst Identische kann keinen denkbaren Mangel enthalten, d. h. ist vollkommen.

Allgemeine Anmerkung. Obgleich die Gegenstände der Erfahrung mit dem Grundsatze unseres Denkens und dessen Formel, dem Satze der Identität, sämtlich nicht übereinstimmen, — kein Gegenstand der Erfahrung besitzt ein ihm eignes Wesen und ist mit sich selbst wahrhaft identisch, keiner ist wahrhaft eins (einfach), unveränderlich und unbedingt, die sämtlichen Gegenstände der Erfahrung sind vielmehr zusammengesetzt, fliessend und bedingt — so ist doch der gesamte Inhalt der Erfahrung von Natur aus derart organisiert, um der Norm unseres Denkens scheinbar zu entsprechen, sodass unsere Erfahrung normal geartet seiende Dinge (Substanzen) zu enthalten scheint. Infolge dieser Natureinrichtung glauben wir in unseren inneren Zuständen ein einfaches und beharrliches Ich oder Selbst und in den Empfindungen der äusseren Sinne eine Welt von an sich unwandelbaren äusseren Substanzen (Körpern) zu erkennen. Da diese Natureinrichtung Schein oder Täuschung bewirkt und bedingt, so mussten in dem Nachfolgenden die physikalischen, auf die Körper sich beziehenden Folgerungen von der ontologischen unterschieden werden. — Da aber auch die (scheinbare) Körpererkenntnis aus einer Anwendung unseres Denkgesetzes auf die Data der Erfahrung entsteht, so gelten auch für diese — freilich nur soweit dies der Natur der Sache nach möglich ist — die aus demselben sich ergebenden Forderungen. Daher der Parallelismus, welcher teilweise zwischen den ontologischen und den physikalischen Forderungen besteht.

Specielle Folgerungen.

logische.

druck des obersten Denkgesetzes ist der welcher so lautet: Kein Gegenstand st verschieden sein, oder: Ver- cht an sich, als solches ein und er ist

conträren und contradictorischen Gegen- einbarkeit von Sein und Nichtsein und denen Qualitäten derselben Art in einem tande.

runde beruht die Möglichkeit, uns der enen Vorstellungen bewusst zu werden.

erkenntnistheoretische.

A. 1. Die Körper werden nicht durch einen Schluss auf die Ursachen unserer Empfindungen erkannt, sondern die Empfindungen (der äusseren Sinne) werden selbst dem Grundsatze des Denkens gemäss als Substanzen (Körper) erkannt (s. oberster Grundsatz u. Begriffsanal. Satz 2).

2. Der Begriff der Körper, als Substanzen, ist ein metaphysischer und kann nicht aus Erfahrung geschöpft sein.

Die Form oder die Art des Nebeneinanderseins von Substanzen ist aber der Raum. Also

3. ist auch die Anschauung des Raumes ihrer Anlage nach vor aller Erfahrung gegeben.

4. Die Körper sind als Substanzen unveränderlich (s. Be-

ontologische.

1. Das eigene Wesen der Dinge ist unbedingt (s. ob. Grundsatz u. Begriffsanal., Satz 2).

2. Das eigene Wesen der Dinge ist unwandelbar (s. ob. Grundsatz u. Begriffsanal., Satz 3), oder: Dem unbedingten Wesen der Dinge ist alle Veränderung fremd.

Folgerungen daraus:

α) Alle Veränderung ist bedingt, von Antecedentien abhängig, oder: Keine Veränderung ohne Ursache. Der Satz der Causalität.

β) Das eigene unbedingte Wesen der Dinge ist nicht die Ursache der Veränderungen, enthält nicht den Grund derselben.

γ) Die Ursache einer Veränderung kann nur eine andere

physikalische.

1. Die Körper sind unsere eigenen Empfindungen, sofern diese dem anschauenden Subjekte als Substanzen im Raume erscheinen. Die Körper haben daher im Unterschiede von den Empfindungen und nach Abzug dieser keine andere Eigenschaft, als die, einen Raum einzunehmen oder zu erfüllen. Damit sind als die zwei primären Qualitäten der Körper die Ausdehnung und die Undurchdringlichkeit gegeben. (Dass letztere nicht auf Kräften beruht, darüber weiter unten.)

2. Ein (physisch) teilbarer Körper, d. h. eine teilbare Einheit ist ein Widerspruch. Teilbar können nur Aggregate von Körpern sein. Die eigentlichen Körper selbst sind mithin notwendig ausgedehnte Atome.

moralis

Prämisse aus
Zustand, der sich selbst
enthält, in einen andere
Das heisst: Der Schw
identität mit sich se
Schmerz und Ue
beider ist das Gut. Al
Das Gut ist gleich
Aber auch Vollko
selbst (vgl. Begriffsanaly
1. Das eigene We
ein mit sich selbst ident

3. Das mit sich selbst Identische kann nie von sich selbst verschieden werden, d. h. ist beharrlich, unveränderlich; alle Veränderung ist ihm fremd.
4. Das mit sich selbst Identische kann keinen denkbaren Mangel enthalten, d. h. ist vollkommen.

3. Das mit sich selbst Identische kann nie von sich selbst verschieden werden, d. h. ist beharrlich, unveränderlich; alle Veränderung ist ihm fremd.
4. Das mit sich selbst Identische kann keinen denkbaren Mangel enthalten, d. h. ist vollkommen.

Allgemeine Anmerkung. Obgleich die Gegenstände der Erfahrung mit dem Grundsatze unseres Denkens und dessen Formel, dem Satze der Identität, sämtlich nicht übereins
der Erfahrung besitzt ein ihm eignes Wesen und ist mit sich selbst wahrhaft identisch, keiner ist wahrhaft eins (einfach), unveränderlich und unbedingt, die sämtlichen Gegenstände der Erfahrur
gesetzt, fliessend und bedingt — so ist doch der gesamte Inhalt der Erfahrung von Natur aus derart organisiert, um der Norm unseres Denkens scheinbar zu entsprechen, sodass unsere
seiende Dinge (Substanzen) zu enthalten scheint. Infolge dieser Natureinrichtung glauben wir in unseren inneren Zuständen ein einfaches und beharrliches Ich oder Selbst und in den Empfindung
Welt von an sich unwandelbaren äusseren Substanzen (Körpern) zu erkennen. Da diese Natureinrichtung Schein oder Täuschung bewirkt und bedingt, so mussten in dem Nachfolgenden die phys
sich beziehenden Folgerungen von der ontologischen unterschieden werden. — Da aber auch die (scheinbare) Körpererkenntnis aus einer Anwendung unseres Denkgesetzes auf die Data der Erfahr
für diese — freilich nur soweit dies der Natur der Sache nach möglich ist — die aus demselben sich ergebenden Forderungen. Daher der Parallelismus, welcher teilweise zwischen den ontologis
Forderungen besteht.

Specielle Folgerungen.

logische.

Der negative Ausdruck des obersten Denkgesetzes ist der Satz des Widerspruchs, welcher so lautet: Kein Gegenstand kann von sich selbst verschieden sein, oder: Verschiedenes kann nicht an sich, als solches ein und dasselbe sein. Dieser ist

1. der Grund des conträren und contradictorischen Gegensatzes, d. h. der Unvereinbarkeit von Sein und Nichtsein und überhaupt von verschiedenen Qualitäten derselben Art in einem und demselben Gegenstande.

2. Auf diesem Grunde beruht die Möglichkeit, uns der Unwahrheit unserer eigenen Vorstellungen bewusst zu werden. D. h. der Satz des Widerspruchs ist das allgemeine formale oder negative Criterium der Wahrheit.

In dieser Acception, als Regel für die Urteile, muss der Satz des Widerspruchs so formuliert worden:

Zwei verschiedene Behauptungen, welche sich auf denselben Gegenstand in derselben Hinsicht beziehen, (wie „A ist viereckig" und „A ist rund"), können nicht beide zugleich wahr sein.

Ein weiteres Derivativ daraus ist die gewöhnliche Formel: Die Bejahung und die Verneinung desselben können nicht beide zugleich wahr sein.

3. Die Gewissheit des Satzes der Identität ist der rationelle Grund des Glaubens an die Gültigkeit der Induktion. Denn aus ihm abgeleitet ist sowohl der Grundsatz von der Beharrlichkeit der Substanz (s. ontol. Folg., Satz 2) als auch der Satz der Causalität (s. ontol. Folg., Sätze 2α und ε), welche allein die Gültigkeit aller Induction verbürgen.

erkenntnistheoretische.

A. 1. Die Körper werden nicht durch einen Schluss auf die Ursachen unserer Empfindungen erkannt, sondern die Empfindungen (der äusseren Sinne) werden selbst dem Grundsatze des Denkens gemäss als Substanzen (Körper) erkannt (s. oberster Grundsatz u. Begriffsanal. Satz 2).

2. Der Begriff der Körper, als Substanzen, ist ein metaphysischer und kann nicht aus Erfahrung geschöpft sein.

Die Form oder die Art des Nebeneinanderseins von Substanzen ist aber der Raum. Also

3. ist auch die Anschauung des Raumes ihrer Anlage nach vor aller Erfahrung gegeben.

4. Die Körper sind als Substanzen unveränderlich (s. Begriffsanal., Satz 3).

Also müssen unsere Empfindungen von Natur aus so eingerichtet sein, dass sie mit ihrer Auffassung als Dinge im Raume (als Körper) factisch congruieren, sonst würde man in ihnen nicht eine Welt von an sich unwandelbaren Substanzen erkennen können.

5. Darum hat unsere Erkenntnis der Körper empirische und praktische Gültigkeit.

6. Aber darum hat diese Erkenntnis keine unbedingte Gültigkeit (nach Kant keine „transcendentale Realität"). D. h. die Körper existieren nicht in Wirklichkeit, da dasjenige, was wir als Körper erkennen, der Inhalt unserer eigenen Empfindungen ist. Deshalb ist unsere Erfahrung bei aller factischer Consistenz in ihren Grundbegriffen logisch widersprechend.

B. Eine Veränderung kann nicht als solche wahrgenommen werden. Denn dazu wäre es nötig, das Vergangene, also Nichtseiende wahrzunehmen, oder als nichtseiend zu erkennen, was nicht möglich ist. Die Veränderungen werden also erschlossen.

Der Satz: Kein Gegenstand kann von sich selbst verschieden sein, drückt nun die a priori gewisse Basis aus, auf welcher die Erkenntnis der Successionen oder Veränderungen beruht.

ontologische.

1. Das eigene Wesen der Dinge ist unbedingt (s. ob. Grundsatz u. Begriffsanal., Satz 2).

2. Das eigene Wesen der Dinge ist unwandelbar (s. ob. Grundsatz u. Begriffsanal., Satz 3), oder: Dem unbedingten Wesen der Dinge ist alle Veränderung fremd.

Folgerungen daraus:

α) Alle Veränderung ist bedingt, von Antecedentien abhängig, oder: Keine Veränderung ohne Ursache. Der Satz der Causalität.

β) Das eigene unbedingte Wesen der Dinge ist nicht die Ursache der Veränderungen, enthält nicht den Grund derselben.

γ) Die Ursache einer Veränderung kann nur eine andere Veränderung sein.

δ) Eine erste (unbedingte) Ursache von Veränderungen ist nicht denkbar, die Reihe der Ursachen geht in's Unendliche rückwärts.

D. h. der Wechsel, das Geschehen hat keinen Ursprung und erhält sich durch sein eigenes momentum oder Beharrungsvermögen.

ε) Die Verhältnisse zwischen den Ursachen und den Wirkungen, die Gesetze ihrer Aufeinanderfolge sind selbst unveränderlich. Hierauf beruht die Gültigkeit aller Induction. Ferner:

Da alle Objekte der Erfahrung zusammengesetzt und in ihrem Bestehen durch Schein und Täuschung bedingt, und sowohl Zusammengesetztheit und Veränderlichkeit als auch Schein und Täuschung dem unbedingten, normalen Wesen der Dinge fremd sind, so ergiebt sich daraus der Schluss, dass demselben auch die Vielheit der empirischen Objekte selbst fremd ist. Das heisst:

3. Es giebt in der Wirklichkeit nur Eine Substanz, nicht eine Vielheit von Substanzen.

4. Die Welt der Erfahrung enthält in Wahrheit keine Substanzen, weder geistige noch körperliche, sondern blosse Phänomena.

5. Die Welt der Erfahrung ist in keinem uns bekannten Sinne Function der wahren Substanz. Letztere enthält nicht den zureichenden Grund der Welt. Das Verhältnis beider ist unerkennbar und unbegreiflich.

physikalische.

1. Die Körper sind unsere eigenen Empfindu
diese dem anschauenden Subjekte als Substanz
erscheinen. Die Körper haben daher im Unterscl
Empfindungen und nach Abzug dieser keine andere
als die, einen Raum einzunehmen oder zu erfüllen.
als die zwei primären Qualitäten der Körper die A
und die Undurchdringlichkeit gegeben. (
nicht auf Kräften beruht, darüber weiter unten.)

2. Ein (physisch) teilbarer Körper, d. h.
Einheit ist ein Widerspruch. Teilbar können nu
von Körpern sein. Die eigentlichen Körper selbs
notwendig ausgedehnte Atome.

3. Die Körper als Substanzen sind unveränd

Folgerungen daraus: In der Körperwelt ka
dere Veränderung vorkommen, als die Veränderur
seitigen Lage, d. h. die Bewegung.

4. Die Körper sind, als Substanzen, von ei
hängig, stehen unter einander in keiner inneren
(vgl. Begriffsanal., Satz 2).

5. Die Körper sind nicht an sich (von Nat
der Bewegung (s. ontol. Folg., 2 β). Somit ist di
märe Eigenschaft der Körper die Trägheit, die

Folgerung aus den zwei letzten Sätzen:

α) Die Kraft (als Ursache der Bewegung) is
schaft nicht der Körper, sondern der Bewegung se
kann Ursache einer Bewegung sein, als eine an
gehende Bewegung.

β) Die Bewegungen haben keinen Ursprung
sich durch ihr eigenes momentum oder Beharrun
Hieraus folgt weiter:

γ) Das Quantum der Kraft oder Energie, we
Bewegungen liegt, ist unveränderlich. Das Ge
Erhaltung der Kraft.

Das Obige ist der rationelle Grund der natur
lichen Tendenz, Alles in der Körperwelt mechanisch

Dinges mit sich selbst bedeutet Abwesenheit innerer Unterschiede in demselben. Aus dieser Definition ergeben sich analystisch die folgenden vier Sätze:
entische ist allein im wahren Sinne eins, da in ihm keinerlei Vielheit unterschieden werden kann.
entische kann nichts von einem Anderen, also keine Beziehung auf Anderes, kurz keine Relativität in sich enthalten, d. h. dasselbe ist unbedingt, mit
in Substanz.
entische kann nie von sich selbst verschieden werden, d. h. ist beharrlich, unveränderlich; alle Veränderung ist ihm fremd.
entische kann keinen denkbaren Mangel enthalten, d. h. ist vollkommen.

Anmerkung. Obgleich die Gegenstände der Erfahrung mit dem Grundsatze unseres Denkens und dessen Formel, dem Satze der Identität, sämtlich nicht übereinstimmen, — kein Gegenstand eignes Wesen und ist mit sich selbst wahrhaft identisch, keiner ist wahrhaft eins (einfach), unveränderlich und unbedingt, die sämtlichen Gegenstände der Erfahrung sind vielmehr zusammen- — so ist doch der gesamte Inhalt der Erfahrung von Natur aus derart organisiert, um der Norm unseres Denkens scheinbar zu entsprechen, sodass unsere Erfahrung normal geartet enthalten scheint. Infolge dieser Natureinrichtung glauben wir in unseren inneren Zuständen ein einfaches und beharrliches Ich oder Selbst und in den Empfindungen der äusseren Sinne eine en äusseren Substanzen (Körpern) zu erkennen. Da diese Natureinrichtung Schein oder Täuschung bewirkt und bedingt, so mussten in dem Nachfolgenden die physikalischen, auf die Körper von der ontologischen unterschieden werden. — Da aber auch die (scheinbare) Körpererkenntnis aus einer Anwendung unseres Denkgesetzes auf die Data der Erfahrung entsteht, so gelten auch dies der Natur der Sache nach möglich ist — die aus demselben sich ergebenden Forderungen. Daher der Parallelismus, welcher teilweise zwischen den ontologischen und den physikalischen

Specielle Folgerungen.

erkenntnistheoretische.

e Körper werden nicht durch einen Schluss auf
nserer Empfindungen erkannt, sondern die Em-
r äusseren Sinne) werden selbst dem Grundsatze
emäss als Substanzen (Körper) erkannt (s. ober-
u. Begriffsanal. Satz 2).
egriff der Körper, als Substanzen, ist ein meta-
kann nicht aus Erfahrung geschöpft sein.
n oder die Art des Nebeneinanderseins von Sub-
r der Raum. Also
ch die Anschauung des Raumes ihrer An-
aller Erfahrung gegeben.
Körper sind als Substanzen unveränderlich (s. Be-
z 3).
ässen unsere Empfindungen von Natur aus so
in, dass sie mit ihrer Auffassung als Dinge im
rper) factisch congruieren, sonst würde man in
e Welt von an sich unwandelbaren Substanzen
en.
n hat unsere Erkenntnis der Körper empiri-
aktische Gültigkeit.
darum hat diese Erkenntnis keine unbedingte
nach Kant keine „transcendentale Realität“). D. h.
istieren nicht in Wirklichkeit, da dasjenige, was
r erkennen, der Inhalt unserer eigenen Empfin-
eshalb ist unsere Erfahrung bei aller factischer
ihren Grundbegriffen logisch widersprechend.
Veränderung kann nicht als solche wahrge-
en. Denn dazu wäre es nötig, das Vergangene,
de wahrzunehmen, oder als nichtseiend zu er-
nicht möglich ist. Die Veränderungen werden
esen.
: Kein Gegenstand kann von sich selbst
sein, drückt nun die a priori gewisse Basis aus,
ie Erkenntnis der Successionen oder Verände-

ontologische.

1. Das eigene Wesen der Dinge ist unbedingt (s. ob. Grundsatz u. Begriffsanal., Satz 2).

2. Das eigene Wesen der Dinge ist unwandelbar (s. ob. Grundsatz u. Begriffsanal., Satz 3), oder: Dem unbedingten Wesen der Dinge ist alle Veränderung fremd.

Folgerungen daraus:

α) Alle Veränderung ist bedingt, von Antecedentien abhängig, oder: Keine Veränderung ohne Ursache. Der Satz der Causalität.

β) Das eigene unbedingte Wesen der Dinge ist nicht die Ursache der Veränderungen, enthält nicht den Grund derselben.

γ) Die Ursache einer Veränderung kann nur eine andere Veränderung sein.

δ) Eine erste (unbedingte) Ursache von Veränderungen ist nicht denkbar, die Reihe der Ursachen geht in's Unendliche rückwärts.

D. h. der Wechsel, das Geschehen hat keinen Ursprung und erhält sich durch sein eigenes momentum oder Beharrungsvermögen.

ε) Die Verhältnisse zwischen den Ursachen und den Wirkungen, die Gesetze ihrer Aufeinanderfolge sind selbst unveränderlich. Hierauf beruht die Gültigkeit aller Induction. Ferner:

Da alle Objekte der Erfahrung zusammengesetzt und in ihrem Bestehen durch Schein und Täuschung bedingt, und sowohl Zusammengesetztheit und Veränderlichkeit als auch Schein und Täuschung dem unbedingten, normalen Wesen der Dinge fremd sind, so ergiebt sich daraus der Schluss, dass demselben auch die Vielheit der empirischen Objekte selbst fremd ist. Das heisst:

3. Es giebt in der Wirklichkeit nur Eine Substanz, nicht eine Vielheit von Substanzen.

4. Die Welt der Erfahrung enthält in Wahrheit keine Substanzen, weder geistige noch körperliche, sondern blosse Phänomena.

5. Die Welt der Erfahrung ist in keinem uns bekannten Sinne Function der wahren Substanz. Letztere enthält nicht den zureichenden Grund der Welt. Das Verhältnis beider ist unerkennbar und unbegreiflich.

physikalische.

1. Die Körper sind unsere eigenen Empfindungen, sofern diese dem anschauenden Subjekte als Substanzen im Raume erscheinen. Die Körper haben daher im Unterschiede von den Empfindungen und nach Abzug dieser keine andere Eigenschaft, als die, einen Raum einzunehmen oder zu erfüllen. Damit sind als die zwei primären Qualitäten der Körper die Ausdehnung und die Undurchdringlichkeit gegeben. (Dass letztere nicht auf Kräften beruht, darüber weiter unten.)

2. Ein (physisch) teilbarer Körper, d. h. eine teilbare Einheit ist ein Widerspruch. Teilbar können nur Aggregate von Körpern sein. Die eigentüchen Körper selbst sind mithin notwendig ausgedehnte Atome.

3. Die Körper als Substanzen sind unveränderlich.

Folgerungen daraus: In der Körperwelt kann keine andere Veränderung vorkommen, als die Veränderung der gegenseitigen Lage, d. h. die Bewegung.

4. Die Körper sind, als Substanzen, von einander unabhängig, stehen unter einander in keiner inneren Verbindung (vgl. Begriffsanal., Satz 2).

5. Die Körper sind nicht an sich (von Natur) Ursachen der Bewegung (s. ontol. Folg., α β). Somit ist die dritte primäre Eigenschaft der Körper die Trägheit, die Inertie.

Folgerung aus den zwei letzten Sätzen:

α) Die Kraft (als Ursache der Bewegung) ist eine Eigenschaft nicht der Körper, sondern der Bewegung selbst. Nichts kann Ursache einer Bewegung sein, als eine andere vorhergehende Bewegung.

β) Die Bewegungen haben keinen Ursprung und erhalten sich durch ihr eigenes momentum oder Beharrungsvermögen. Hieraus folgt weiter:

γ) Das Quantum der Kraft oder Energie, welche in den Bewegungen liegt, ist unveränderlich. Das Gesetz von der Erhaltung der Kraft.

Das Obige ist der rationelle Grund der naturwissenschaftlichen Tendenz, Alles in der Körperwelt mechanisch zu erklären.

moralische und religiöse.

Prämisse aus Erfahrung: Der Schmerz ist ein Zustand, der sich selbst nicht gleichbleiben kann, die Tendenz enthält, in einen anderen (schmerzlosen) Zustand überzugehen. Das heisst: Der Schmerz ist ein Zustand der Nichtidentität mit sich selbst.

Schmerz und Uebel sind identisch und das Gegenteil beider ist das Gut. Also:

Das Gut ist gleich Identität mit sich selbst.

Aber auch Vollkommenheit ist gleich Identität mit sich selbst (vgl. Begriffsanalyse, Satz 4). Daraus folgt:

1. Das eigene Wesen der Dinge, das Unbedingte ist (als ein mit sich selbst identisches) selig und vollkommen, d. h. ist Gott, die Norm, das Ideal.

2. Gott ist nicht der Grund oder die Ursache des Uebels und der Unvollkommenheit in der Welt, ja nicht die Ursache der Welt selbst (vgl. ontol. Folg. 5).

3. Die Menschen sind nach der Seite ihrer nichtempirischen Natur mit Gott verwandt. Denn Gott ist die wahre Substanz der Dinge, deren normales, durch keine fremden Beimischungen getrübtes Wesen. In einem höheren Sinne kann man daher Gott bildlich den Vater der Menschen nennen.

4. Das innere Gefühl unserer Verwandtschaft mit Gott ist die Religiosität, die wahre Grundlage aller Religion, welche diesen Namen verdient.

5. Gott ist nicht durch sein Wirken, sondern durch sein blosses Dasein, durch das Gefühl und das Bewusstsein, welches wir von ihm haben, der reale Grund aller höheren Bestrebungen unseres Geistes und namentlich auch der Grund der Moralität.

Denn aus den Prämissen:

a) Das Gut ist gleich Identität mit sich selbst.

b) Die Vielheit und die Individualität sind dem wahren Wesen der Dinge fremd (vgl. ontol. Folg. 3) oder: Alle Menschen sind in Gott eins,

ergiebt sich unmittelbar die Conclusion, dass

6. der Egoismus (Bejahung der Individualität) eine Heteronomie des Willen constituiert, den Willen von dem wahren Endziel, von dem wahren Gut (der Identität mit sich selbst ablenkt, das moralische Gesetz dagegen zur Autonomie des Willens gehört, dem wahren Wesen der Dinge angemessen ist und dem wahren Endziel alles Wollens (dem Gut oder der Identität mit sich selbst) allein näher zu bringen vermag.

Vita.

Ich, Theodor Lessing, lutherisch, geboren am 8. Februar 1872 zu Hannover, Sohn des verst. Dr. med. Sigmund Lessing und seiner Ehefrau, Adele, geb. Ahrweiler, erhielt meine erste Ausbildung im Lyceum I zu Hannover und auf dem Gymnasium zu Hameln a. W., wo der Hartmannianer M. Schneidewin mein Lehrer war.

1892 bezog ich die Universität Freiburg i. B. als Stud. med., betrieb aber zugleich philosophische Studien bei den Herren Prof. A. Riehl, A. Weismann und Rickert. 1894 absolvierte ich das Tentamen physicum in Bonn und führte zugleich das Studium der Philosophie fort bei den Herren Prof. J. B. Meyer, Schaarschmidt und Bender sowie seit 1895 bei den Herren Prof. Th. Lipps und Frhr. v. Hertling in München, bis mich vor dem med. Rigorosum Krankheit zwang, die Studien drei Jahre lang zu unterbrechen.

1899 hörte ich zwei Semester lang in Erlangen naturwissenschaftliche Collegien bei den Herren Prof. Wiedemann, Fischer und Rosenthal, sowie philosophische bei den Herren Prof. Class und Falkenberg; seither setzte ich die medizinischen und philosophischen Studien in Giessen und München fort.

Druckfehler und Notizen.

Seite 11 Zeile 7. Lies Aristarch statt Aristanrch.
Seite 16 Zeile 3. Lies Knauer statt Kauer.
Seite 17 Zeile 2. Lies Neff statt Nef.
Zu Seite 20. Ein mir unbekannter Aufsatz Spirs findet sich noch in Nr. 26 der „Bauhütte", Jahrg. 1875.
Seite 24 Zeile 20. Lies letzten statt lenetzt.
Zu Seite 27. Die Notiz, dass Spirs Bild stets auf Tolstois Arbeitstische stehe, entstammt einem Briefe der Tochter Tolstois an die Tochter Spirs.

Dagegen finde ich in Kuno Fischers „Schopenhauer" S. 110 den Vermerk, dass noch im Jahre 1890 im Studierzimmer Tolstois kein anderes Bild sich befand als das Bild Schopenhauers.

Zu Seite 29. Eine artige Notiz über Spir fand ich nachträglich in dem voluminösen Werke „Die grossen Welträtsel" von Tilmann Pech (Freiburg, Herder 1884) „man sieht, der religiöse Kern der Freimaurerreligion ist derart, dass er wohl am bequemsten in den Deismus, aber auch in alle beliebigen Systeme hineinpasst. So segelt z. B. „Bruder" A. Spir mit geschwelltem Segel in den Pantheismus hinein." Sein All—Eins hat zwei Seiten, so zu sagen zwei Gesichte. Mit dem brummigen Werktagsgesicht wirkt und wirtschaftet es: das ist die Welt der Erfahrung als Gegenstand der Wissenschaft. Mit der liebesäuselnden Sonntagsmiene lächelt es uns als Gefühl in die Seele: das ist Gott als das Vollkommene. Die Religion hat mit dem mächtig wirkenden Princip gar nichts zu thun; ihre Sache ist es nur, sich mit dem liebsten Allgütigen verwandt, ja Eins zu fühlen. Dies ist der Inhalt der höchst faden, langweiligen Leistungen Spirs." —
Seite 34 Anm. Zeile 4. Lies Sextus Empiricus statt Agrippa.

Seite 34 Anm. Zeile 7. Lies Strom statt Stom.

Seite 44 Zeile 8. Lies roter Gegenstand statt toter Gegenstand.

Seite 58 Zeile 11. Lies Malebranche statt Mallebranche.

Notiz zu Seite 60. Das Gesetz von der „Schwächung der Energie" finde ich schon bei antiken Autoren, z. B. im Seneka, Briefe 90 37—46. „Die noch nicht vom Erzeugen erschöpfte Welt lieferte einst edlere Geburten." Ausserordentliche Belege fände dies Gesetz in Weismanns Theorie einer konstanten Vererbungssubstanz (s. zumal Bemkgn. zu Tagesprobl. Aufs. über Vererb. S. 660). Wunderliche Ideen über Transformierung der Energie in Intellekt, und Bewegung der Cultur in Tod hierin s. b. Mainländer Philos. d. Erlösg. Bd. I p. 312 ff. 319 u. s. w.

Zu Seite 59/60. Belege für die flüchtigen Theorien Lombrosos und Galtons liefern neuerdings Paul Bellezza, Antoniri und Cognetti de Martiis. Bellezza erklärt den mit 88 Jahren verstorbenen Manzoni, Dr. Antoniri erklärt Alfieri für pathologisch. In de Martiis, Vittorio Alfieri, Studio patologici lässt sich Lombroso so vernehmen: „Ausser der von der Hyperämie des Gehirnes geschaffenen Erregung und der besonderen Polarisation der Gehirnzellen, die sich bei Wahnsinn und Hysterie finden, bedarf es der besonderen organischen Disposition in Folge der grösseren Anzahl der Nervenzellen, um ein Genie hervorzubringen." Aehnlich erklärt ein bekannter deutscher Psychiater in einer Fachzeitschrift sich die Genialität eines unverstandenen, unglücklichen Denkers aus „beginnender Paralyse, begleitet von hysterisch-rheumatischen Gelenkaffectionen".

Aber diesem Forscher muss die Philosophie dankbar sein. Er machte ihr auf einer Naturforscherversammlung folgendes gütige Compliment: „Wir Mediziner wollen zugestehen, dass auch die exakte, strenge Wissenschaft, wie der gebildete Mensch überhaupt, das Denken nicht völlig entbehren kann." Ei wie? Wer glaubt denn das?

Ein anderer Forscher kommt bei seinen Untersuchungen über den genialen Menschen zu dem subjektiv gewiss berechtigten Satze: „Danken wir alle Gott, dass wir keine Genies sind." ... Vortreffliche Beleuchtung finden diese Lehren in G. Hirth's Aufg. d. Kunstphysiologie p. 512—587. Eine psychologische Theorie d. Kunst (Erklärg. d. Kunstwerkes aus Bedürfnissen u. Hemmungen der Schöpfer) versuchte ich in nuce niederzulegen in dem Essay „Liebe u. Kunst" (Die Gesellsch. Jahrg. 1808).

Seite 60 Zeile 2. Lies vegetativen statt negativen.

Seite 60 Zeile 6. Lies Robert Mayer statt Robert Meyer.

Seite 67. Der Satz „Was nützt es aber die gegebene Welt mit einer anderen zu vermehren, die dem Identitätsprinzipe entsprechen soll, wenn selbst die empirische Wirklichkeit, deren Realität auch Spir anerkennt, seine ontologische Gültigkeit negiert", welcher im Text als sophistisch bezeichnet wurde, findet sich bei Laas p. 36 etc. nicht; er ist ein von Spitzer, nach dem citiert wurde, herrührender Zusatz.

Namenregister.

(Abel, K., Aegyptolog) 110.
Agrippa v. Nettesheim 58.
(Ahrweiler, Ad.) 119.
(Alcan F. Vrlg.) 20, 113.
Alexander v. Aphrodisias 114.
(Alexander II. v. Russl.) 13.
(Alfieri V.)
Althusius Joh. 114.
Anaxagoras 56, 110.
Anaximander 39.
Annikeris 89.
Anselm v. Canterbury 114.
(Antonini) 122.
Aristoteles 56, 60, 110, 111.
d'Argens 58.
Arnolds M. 98.
Astié 29.
Atomisten 114.
Atticismus 98, 113.
Augustinus 114.
Avenarius R. 19, 70, 101.
Averroës 95, 114.
Avogadro A. 80.

Baader Fr. 94, 110.
Baco v. Verulam 85.
Bahnsen J. 103, 105.
(Bashkirtseff M.) 89.
Batz Ph. s. Mainländer.
Baumann J. 25.
(Bäuerle G.) 24.
Bayle P. 58, 104.
(Bellezza P.) 122.
Bender W. 93, 119.
Bentham J. 12, 89.
(Berzelius J. J. Chem.) 80.
Berkeley 35, 40, 73.
Beyle H. (Stendhal) 60.
(Biehringer J. Chem.) 80.
Bodinus 114.
Böhme J. 110.
du Bois-Reymond 83.
Bolingbroke 114.
Boutroux E. 29.
Boyle R. 79.
(Brandes G.) 60.
(Brockhaus Lexik.) 18.
Brown Th. 12.
Brunschvicg L. 28—29.
Bruno G. 75, 102.
Büchner L. 82.
Bürger 85.
Buddha 104.
Burckhardt J. 98.
Burton J. H. 96.
Byron 85.

(Caesar C. J.) 86.

Cambridge, Schule 90, 106, 114.
Cartesius s. Descartes.
Caspari O. 24, 65—66, 68, 69.
Cathrein V. 56.
Christus (Christent) 46, 52, 57, 94.
(Claparède H.) 14, 15, 20.
Class G. 36—37, 105, 119.
Clemens, Alexandr. 34.
(Cognetti de Martiis) 122.
Cohen H. 25.
Comte A. 83.
Constant B. 96.
(Cooper Chem.) 80.
Cousin V. 39.
Cumberland R. 114.
Czolbe H. 82.

Dante 85.
Darwin Ch. 56, 58—59, 80, 89, 99.
Deismus 90.
Descartes 12, 33—34, 43, 55—56, 65, 70, 73, 96, 98, 108, 111, 113, 114.
Determinismus 24.
Deussen P. 39, 99, 104.
(Diez Fr. v.) 96.
Diderot 59.
Dühring E. 80, 81, 83, 84—85, 89, 111.
Dühring U. 85.
Drobisch 14, 42.

Eberhard (Humanus) 20, 21, 84.
(Edda) 96.
Egidy M. 92.
(Eggimann Vrlg.) 113.
Eleaten 16, 81, 110, 114.
Emerson R. W. 99.
Empedokles 109.
Empiristen 12. 40, 73.
Empiriker 53.
Epikur 114.

Encyklopäd. 89.
Eubulides 72.
Eucken 105.
Evolutionisten 89, 99.

Falckenberg R. 24, 25, 74—75, 105, 119.
Fechner Th. 65, 83.
Feuerbach L. 83, 91.
Fichte J. G. 15, 19, 26, 39, 85, 87, 104, 114.
(Fischer Chem.) 119.
Fischer Kuno 111, 121.
(Findel Vrlg.) 14, 15, 18—19, 21, 22, 102.
Flournoy Th. 113.
Friedrich d. Gr. 89.

Galton Fr. 122.
Galilei G. 96.
(Gatternich Elis.) 14.
Geulincx A. 92, 114.
Gnosis 110.
Goethe 60, 83, 84, 85.
(Gottschall R. v.) 25.
Grote G. 90.
(Guizot) 10.
Gury 96.

Häckel E. 57, 82.
Hamerling R. 83, 84, 105.
Hamilton 12, 35, 39—40.
Hartmann E. v. 45—46, 80, 104, 105, 109, 112, 113.
Hebbel Fr. 83.
Hegel, 25, 39, 43, 53, 56, 73, 85, 99, 105, 110, 112, 114.
Heine H. 85.
Helmholtz H. 15, 40, 73, 83, 85.
(Henke Anat) 14.
Heraklit 16.
Herbart 14, 15, 25, 35, 42, 57, 72, 73, 81, 90, 105.

Herschel J. 63.
Hertling v. 119.
Heymanns 27.
Hirnheim Hieronym. v. 58.
(Hirsch W.) 59.
Hirth G. 122.
Hobbes 39, 89, 98, 114.
Homer 86, 99.
Humanus s. Eberhard.
Hume 12, 90, 96 111.
Hutcheson 90.
Huxley Th. 56.

Inder 39, 90, 92.
James W. 27.
(Jewachow Ph.) 11.
(Johannes Evang.) 17.
Jodl Fr. 16, 24.
Jordan W. 99.
Judent. 85, 98, 113.

Kant 12, 14, 21, 22, 34, 36, 39, 43, 55, 68, 72, 73, 74—75, 76, 79, 81, 85, 89, 90, 91, 94, 96, 98, 100, 109, 111, 112, 113, 114.
(Kekulé v. Stradon. A Chem.) 80.
Kierkegaard S. 15.
Kirchmann J. H. v. 96.
Knauer G. 16, 24. 76—80, 121.
Kögel F. 99.
König Ed. 28.
(Kortum K. A.) 85.
Krapotkin P. 89.
Krause K. C. F. 94.
Krönig 89.
Kuhlenbeck L. 102.

Laas E. 22, 60—69, 84, 123.
Lange F. A. 25—27, 72, 73, 83.
Land J. P. V. 28.
Lasswitz K. 113.
Lazarus M. 98.
Leibniz 12, 37, 39, 61, 85, 105, 114.
Lecky W. E. H. 90.
Léon X. 20.
Lessing G. E. 14, 85.
(Lessing S.) 119.
Lewes G. H. 12, 111.
Liebmann O. 74.
Lipps Th. 24, 59, 75—76, 119.
Locke 43, 90, 109, 111, 114.
Lombroso C. 59, 122.
Lotze H. 65, 66, 105.
Ludwig O. 83.
Luzzatto D. 98.

Machiavelli N. 98.
Mainländer Ph. 57, 60, 122.
Malebranche Nic. 58, 122.
Mandeville 89.
(Manzoni A.) 122.
(Maske G. Vrl.) 89.
(Mayer J. A. Vrlg.) 99.
Mayer Rob. 60, 85, 123.
Melzer E. 21.
Mendelssohn M. 96.
Mersenne P. 96.
Meyer J. B. 85, 119.
(Meyer Phys.) 10.
Michelis Fr. 34.
Mill James 12, 89.
Mill Stuart 12, 21, 35—36, 38, 40, 41, 63, 89, 108, 113.
(Mitscherlich Eilh. Chem.) 80.
(Möbius Neurlg.) 59, 60.
(Moreau de Tours) 59.
Müller Max 26, 95.

Natorp P. 19, 20, 41, 76.
(Neff Vrlg.) 17, 19, 117, 121.
Nettesheim s. Agrippa.
Newton Js. 53, 78.
Nietzsche Fr. 52, 83, 85, 90, 98, 99, 114.
(Nordau M.) 59.
(Nürnberger W. Solitaire) 99.

(Ostwald W. Chem.) 80.
Orient 96.
(Othon, Diener) 13.
Oxforder Schule 114.

Pascal Bl. 15, 58.
Paulsen Fr. 53, 96.
Parmenides 31, 34, 39, 110, 112.
(Patrizzi Biol.) 59.
Pech Tilm. 121.
Pelagius 114.
Penjon 16, 17, 20, 28, 78, 102.
(Peschel O. Geogr.) 56.
Pessimism. 15, 57, 61, 104.
Pindar 7.
Pillon Fr. 28.
Plato 16, 39, 52, 56, 70, 110, 111, 114.
Poulevich 27.
(Poulevich Helen.) 10, 13, 21.
Pyrrhon v. Elis 92.

Rée 90.
Reid Th. 12.
Reinke 89, 90.
Rénan E. 58, 95.
Rénouvier Ch. 28.
Rickert 119.
Riehl A. 99, 119.
Romanes J. G. 53.
Roscellin 114.
(Rosenthal J.) 119.
Rousseau J. J. 52, 58, 98.
Russen 9, 57.

(Sadger) 59.
(Salerti) 59.
(Sallet Fr. v.) 85.
Schaarschmidt C. 24, 45, 119.
(Schäffle A. E. Natnlök.) 22.
Schelling 39, 59, 72, 87, 109, 110.
Scherr J. 85.
Schiel J. 36.
Schiller 83, 85.
Schlegel Fr. W. 95, 96.
Shaftesbury 90.
Schmidt-Dumont 71.
Schmitz Aug. 21.
Schneider G. A. 53.
Schneidewin M. 46, 86, 119.
Schopenhauer A. 12, 21, 24, 34, 40, 47, 57, 58, 59, 72, 73, 74—75, 82, 83, 85, 86, 90, 95, 96, 99, 104, 105, 109, 111—112, 114, 121.
Schulze Fr. 89.
Schulze-Aenesidem 74.
Schuppe W. 61.
Scotus, Duns 114.
Seneka 60, 122.
Sensualism. 21, 35.
Sextus Emp. 34, 121.
Shakespeare 12.
Siebeck H. 61.
Siebert O. 25.
(Simon ben Jochai) 98.
Simmel G. 90.
Smith A. 90.
Socrates 16, 91.
Spencer H. 12, 40, 86, 89, 91.
Spinoza B. 12, 15, 39, 47, 65, 70, 82, 98, 105, 111, 112, 114.
Spitzer S. Diss 23—24, 67, 123.
Spir (Alex Alexw.) 10, 13, 21.
Aristarch 11, 121.
Charitis 11, 13.
Spiritismus 113.
Spruyt B. 28.
(Stein Ch. v.) 99.
Stendhal s. Beyle.
Stirner M. 83.
Steudel 89, 90.
Stoa 17, 114.
Stölzle R. 23.

Tasso 85.
Taine Hip. 73, 97.
Teichmüller G. 105.
Thiele G. 61.
Thomas v. Aquino 114.
Thouverrez 29.
Tille A. 99.
Tissot J. 12.
(Todleben, General) 13.
Tolstoi 13, 16, 27, 57, 83, 98, 121.
(Türck M.) 59.
Trendelenburg 83.
Tylor E. B. 113.

Ueberweg-Heinze 18, 28.
Utilitarier 89.

(Van t'Hoff Chem.) 80.
(Verzingetorix) 86.
(Victoria, Kais. Friedr.) 102.
(Virchow R. Path.) 53.
Volkelt J. 59.
Voltaire 12. 89.

(Westermann G. Vrlg.) 24, 81.
Weismann A. 119, 122.
White d' A. 16, 26—27.
(Wiedemann E.) 119.
Wolff Ch. 90.
Wollaston W. 104.
Wrousky 27.
Wundt W. 36, 56, 83.

Ziehen Th. 102.

MSH # 2016

END OF
TITLE